
فلسفة العقول
٢
أصل الانسان
وسرّ الوجود
باسمة كيّال
منشورات دار ومكتبة الهلال بيروت

أصل الإنسان
وسر الوجود

فلسفة العقول
٢

أصل الإنسان
وسرّ الوجود

باسمة كيّال

منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت

الطبعة الأولى: ١٩٨٣

العنوان

الادارة العامة - بيروت شارع المقداد - بناية فرحات وحجازي

ص.ب: ١٥/٥٠٠٣

مقدمة

فلسفة العقول التي نتحدّث عنها في هذا الكتاب بعد أن تحدثنا عن الروح وماهيتها في كتابنا السابق. كانت ولا تزال الشغل الشاغل لكافة العلماء والباحثين منذ وجود الإنسان في هذا الكون الفسيح، وحتى عصرنا الحاضر المتقدم في كافة المجالات العلمية والتكنولوجية.

ولما كان العقل أشد غموضاً من الروح والنفس، إذ لم يكن يعادلها في التعقيد، والتعمية، والخيال، فقدتاه في خضمه الواسع، ومتاهاته الكبيرة، الكتاب والباحثين والفلاسفة والحكماء. فراح كل منهم يفسره على طريقته الخاصة، ومعطياته العلمية، والفلسفية والدينية، عسى أن يتوصل الى أعماقه فيستخرج جواهره ودرره. ولكن مع مزيد من الأسف الشديد لم نعثر من خلال غوصنا في لجج الكثير من المؤلفات الفلسفية على ما يروي غليلنا ويريح ضميرنا، ويقدم لنا صورة جلية واضحة عن مرتكزات العقل، وماهيته، ومن أين جاء، وكيف يعمل جسدياً وروحياً، ووهماً، وخيالاً؟!!

ومع أن الطب قد تقدّم تقدّماً كبيراً في مجال التشريح، والتحليل والتصوير لكافة أعضاء وأقسام الجسم البشري، فلا يزال بعرفنا عاجز عن اكتشاف العقل، ومدى ارتباط هذا العقل من الناحية الروحية بالدماغ الذي يعتبر بمثابة المولد الذي يولد المشاعر والأحاسيس والإنفعالات والاستجابات في كافة أنحاء الجسم.

ونحن لا يمكننا أن ننكر بأن بعض العقول والأدمغة الانسانية قد بلغت

مستوى رفيعاً من النبوغ والتطور والإبداع. ولكن أين لتلك العقول القدرة على منهج التأييدات العقلانية والروحانية للوجود والموجودات حسب طاقتها العرفانية.

ولا نعتقد أو يدور في خلدنا أبداً أن الانسان هذا الكائن الحي مهما بلغ من السمو والارتقاء يمكنه أن يلحق بموكب العقول الإبداعية القائمة بالذات وبالفعل عن طريق التأييدات الحكمية الماورائية!! إلا إذا كان الإنسان قد توصل عن طريق اكتساب العلوم والمعارف والإفادة والتعليم الى اكتشاف نفسه وذاته التواقة الى ارتشاف رحيق الأنوار الشعشعانية الإبداعية الخالدة، التي تنقله من حد القيام بالقوة الى حد القيام بالفعل، حيث المثالية والكمال المطلق.

وما دمنا في مضمار الحديث عن العقل لا بد من إلقاء نظرة خاطفة على مفهوم العقل وتطور أبحاثه في الفكر الإسلامي حتّى يكوّن القارىء فكرة واضحة تعبّد الطريق أمامه ليصل الى خفايا وأسرار انفعالاته واستجاباته وأحاسيسه.

يرى بعض الحكماء والفلاسفة الإسلاميين أن العقل ليس سوى جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها فعله، باعتباره النفس الناطقة التي يشير اليها كل أحد بقوله (أنا). ويقول البعض الآخر: العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً بجسم الإنسان. وقيل: العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل. وقيل: العقل جوهر مجرد عن المادة يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرّف. وقيل: قوة للنفس الناطقة وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأن الفاعل في التحقيق هو النفس، والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة الى القاطع. وقيل: العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة. وسميت نفساً لكونها متصرفة؛ وسميت ذهناً مستعدة للإدراك.

ويذهب البعض الى أن العقل هو ما يعقل به حقائق الأشياء ومحله الرأس. وقيل محله القلب. وهو مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من

العدول عن سواء السبيل. والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة[1].

ويحدثنا أبو البقاء مورداً تعريفات عقلية أخرى فيقول:[2] العقل هو العلم بصفات الأشياء حسنها وقبحها وكمالها ونقصانها. أو هو: العلم بخير الخيرين، وشر الشرين. ويطلق الأمور: لقوة بها يكون التمييز بين القبيح والحسن، ولمعان مجتمعة في الذهن تكون بمقومات تستتب بها الأغراض والمصالح: ولهيئة محمودة للإنسان في حركاته وكلامه. والحق أنه نور في بدن الآدمي يضيىء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدو به المطلوب للقلب، فيدرك القلب بتوفيق الله. وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة.

ويقال أيضاً: العقل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات. وهو المعني بقولهم: صفة عزيزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم. ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة. فكل موضع ذم الله الكفار بعدم العقل فإشارة الى الثاني. وكل موضع رفع التكليف عن العبد لعدم العقل فإشارة الى الأوّل.

هذا من ناحية التعاريف التي استنتجها واستنبطها بعض المفكرين المسلمين، أما ما يذهب اليه فلاسفة وحكماء الإسلام فيرمي الى تعريفات ومصطلحات أعمّ وأشمل تجسد العقل وفق التعابير العرفانية، التي انطلقت من معتقدات وإيمان بعض الفرق والمذاهب.

فالجرجاني يقول في تعريفاته: العقل الهيولاني وهو الاستمداد المحض لإدراك المعقولات، وهي قوة محضة خيالية عن الفعل كما للأطفال[3]. وإنما نسب الى الهيولى لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخالية في حد

---

(١) تعريف الجرجاني

(٢) الكليات: أبو البقاء ص ٢٤٩

(٣) تعريفات الجرجاني: ص ١٠٢

ذاتها عن الصور كلّها.

والعقل بالملكة هو علم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات والعقل بالفعل: هو أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا تشاهدها بالفعل.

والعقل المستفاد: هو أن تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه. إن العقل الكلي هو ما لم يكن بينه وبين الواجب واسطة: وإن كان فإن كان مبدأ للحوادث العنصرية فهو العقل الفعّال، وإلا فهو العقل المتوسط.

أما العقل عند المعتزلة فهو موجب في وجوب الإيمان، وفي حسنه، وفي قبح الكفر، ولا بد للإنسان من الاحتكام الى قضاء العقل والثقة المطلقة بذلك القضاء.

وفي الوقت الذي بدأت فيه الحركة العقلانية في الإسلام تنمو وتتكامل على أيدي أصحاب العدل والتوحيد أرباب علم الكلام الحقيقيين، جاءت ردات فعل غلاة أهل السنة الأوائل تجاه «مجوس الأمة» عنيفة على الرغم من كون القرآن الكريم يحض في العديد من آياته الاسترشاد بنور العقل، من ذلك قوله تعالى: **﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾**[1]. وهذه الحملة الشعواء على «مجوس الأمة» أو بالأحرى على العلماء والحكماء والفلاسفة أدّت الى كثرة اهتمام الناس بالعقل. فمن قائل أن «العقل هو خليفة الله في الأرض». ومنشد:

إذا أكمل الرحمن للمرء عقله فقد كملت أخلاقه ومآربه

---

(١) سورة البقرة: آية ١٦٤.

يعيش الفتى في الناس بالعقل أنه على العقل يجري علمه وتجاربه
يزيد الفتى في الناس جودة عقله وإن كان محظوراً عليه مكاسبه

ويردد:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء
فإذاما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء

ويقول:

ذو العقل يشقى في النعيم بعقله وأخو الجهالة في الشقاوة ينعم

ومن الملاحظ من خلال كتابات تلك العصور، أن الناس كانوا على خلاف شديد حول تفاوت النفوس في العقل، وحول العقل نفسه الذي اعتبره البعض ليس سوى إسم يطلق على معان مختلفة، بينها هو إسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان: :

الأول: ـ الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء

والثاني: ـ هو العلوم التي تخرج الى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات. كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل: إنه العلوم الضرورية كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات.

والثالث: ـ علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فان من حنكته التجارب، وهذبته المذاهب، يقال أنه عاقل عادة، ومن لا يتصف بهذه الصفة

فيقال أنه غبي غمر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً[1].

والرابع: ـ أن تنتهي قوة تلك الغريزة الى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سميّ صاحبها عقلاً، من حيث أن إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضاً من خواص الإنسان التي بها يتميز عن سائر الأحوال. فالأول هو الأس والسنخ والمنبع، والثاني هو الفرع الأقرب إليه، والثالث فرع الأول والثاني، إذ بقوة العزيـزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب، والرابع هو الثمرة الأخيرة، وهو الغاية القصوى. فالأولان بالطبع، والأخيرة بالاكتساب، ولذلك قال الامام علي بن أبي طالب(ع)[2]

رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع

ولا ينفع مسموع ... إذا لم يك مطبوع

كما لا تنفع الشمس ... وضوء العين ممنوع

ويبدو أن فلاسفة الإسلام آمنوا بأن الحقيقة واحدة، وأن علومها هي العلوم التي لا تتغير بتغير الملل والأديان. وفي طليعة هذه العلوم علم المنطق، ويسمى علم الميزان إذ به توزن الحجج والبراهين.

وقد أنكر (ابن خلدون) الفلسفة وأعلن بطلانها وفساد منتحلها ولكنه لم ينكر العقل ولا أهمل العلوم العقلية التي هي في نظره طبيعة للإنسان من حيث أنه ذو فكرة واعترف بأن العلوم العقلية غير مختصة بملة معينة لأنها « موجودة في النوع الانساني منذ عمران الخليقة وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة أو الحكمة »[3].

وصنف الفارابي رسالة في العقل أوضح فيها مختلف المعاني المتداولة،

---

(١) العقل والمعايير: أندره لا لاند مقدمة عادل العواص (١٦ ـ ١٧).

(٢) قد يكون هذا الشعر مما ينسب للإمام علي (ع).

(٣) مقدمة ابن خلدون: ص ٤٧٨.

وتوقف طويلاً عند رأي أرسطو ونظريته في العقل كحالة خاصة. ثم يذهب الى أن صناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي من شأنها أن تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق، في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط. وذلك أن في المعقولات أشياء لا يمكن أن يكون العقل غلط فيها، وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنها فطرت على معرفتها واليقين بها مثل: أن الكل أعظم من جزئه.. وهذه الصناعة تناسب صناعة النحو: وذلك أن نسبة صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والألفاظ. غير أن علم النحو يعطي تخصص ألفاظ أمة ما وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها.

والله في رأي الفاربي هو واجب الوجود، مصدر كل كون، وعن وجود الواجب يفيض أولاً وجود هو عينه إحدى الذات، ويسمي العقل الأول، أو العقل المفارق الأول، وهو ممكن الوجود بذاته، واجب الوجود بالله، وعن العقل الأول، باعتبار أنه واجب الوجود بغيره، أي بالأول يفيض عقل ثان ثم ثالث،وهكذاحتى العقل العاشر. وتتولد من سياق هذا الفيض العقلي الموصول أجرام الكواكب ثم أجسام الطبيعة على وجه الأرض، ويأتي دور الجماد فالنبات فالحيوان فالإنسان.

ويتميز الإنسان عن سائر الكائنات المخلوقة بأنه يتوق الى الرجوع الى مصدره ليتحد بالله، وذلك حين يتسامى عن المادة والشهوات، ويسلك واحداً من سبيلي الشريعة والفلسفة. فبالفضائل والإيمان يرقى عن طريق الشريعة الى مرتبة الإشراق فالاتصال. أو أنه يبلغ هذه المرتبة عن طريق العلم والصعود بالحكمة الى المبادىء العقلية الأولى، ويبلغ عالم العقول المفارقة، ويتأهب لتلقي الفيض والإيهام من العقل العاشر المسمّى بالعقل الفعّال، وعن هذا الطريق يحصل له القرب والكمال، ويستمد على هذا النحو العلم والمعرفة من الله بالطريق الطبيعي.

ونلاحظ أيضاً أن الحكيم الرباني ابن سينا ينظم نظرية الصدور تنظيماً

هندسياً مثالياً كاملاً فيقول: « قد عرفت أن الله واجب الوجود، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة، بل الفعل آثار كمال ذاته. وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد، لأنه لو صدر عنه إثنان لكان ذلك الصدور على جهتين مختلفتين، لأن الاثنينية في العقل تقتضي الاثنينية في الفاعل. والذي يفعل بذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر فيها إلا واحد، وإن كانت فيه اثنينية فيكون مركباً. وقد بينّا استحالة ذلك. فيلزم ألا يكون الصادر الأول عنه جسماً، لأن كل جسم مركب من الهيولى والصورة، وهما محتاجان الى علتين أو إلى علّة ذات اعتبارين. وإذا كان كذلك استحال صدورهما من الله تعالى لما ثبت أنه ليس فيه تركيب أصلاً. فان الصادر منه غير جسم. فهو إذن هو مجرد، وهو العقل الأول »[1].

ويرى ابن سينا أن فعل واجب الوجود أثر كمال ذاته. وهذا الفعل « تعقل » ضروري. والتعقل علة الوجود. فإذا يعقل الله ذاته يفيض عنه عقل واحد بالعدد، وهو ممكن بذاته، واجب الوجود بغيره. وهذا العقل الواحد جوهر مجرد، اسمه العقل الأول، وهو مبدأ الكثرة لأنه مثلث الإبداع. ذلك أن هذا العقل الأول يعقل مبدأه فيفيض عنه عقل ثان. ويعقل ذاته بأنه واجب الوجود فتفيض عنه نفس هي نفس الفلك الأقصى أو السماء الأولى. ويعقل ذاته بأنه ممكن فيفيض عنه جرم السماء الأولى. ثم يتكرر عمل العقل الثاني على النهج ذاته، فيفيض عنه عقل ثالث ونفس هي نفس الثوابت وجرم هو جرم الثوابت، ويليه فيض مثلث الإبداع عن العقل الثالث فيصدر العقل الرابع ونفس زحل وكرة زحل، ثم عن العقل الرابع يصدر ثالوث العقل الخامس، ونفس المشتري وكرته، ثم العقل السادس ونفس المريخ وكرته، ثم ثالوث العقل السابع ونفس الشمس وكرتها، ثم العقل الثامن ونفس الزهرة وكرتها، ثم العقل التاسع ونفس عطارد وكرته، ثم العقل العاشر وهو العقل الفعال، ونفس القمر، وكرة القمر.

ولما كانت العقول عند الفارابي وابن سينا عشرة فهي أيضاً عند جماعة

(١) إبن سينا « الرسالة العرشية » ص ١٥.

أهل الحق عشرة أيضاً. وقد أشرنا اليها وأتينا على ذكرها بالتفصيل في هذا الكتاب، بالإضافة الى آراء بعض الفلاسفة من أهل الغرب الذين تحدثوا عن العقل باسلوب فلسفي علمي رائع يستحق التقدير والإعجاب.

وفي نهاية المطاف لا يسعني إلّا أن أقدم جزيل الشكر والامتنان الى الأخوة الذين ساعدوني في إخراج هذا الكتاب حتى جاء كما هو عليه الأن، قدرّني الله سبحانه وتعالى على ردّ الجميل بمثله، والله من وراء القصد.

بيروت في ١٩٨٠/٧/١٥

باسمة كيال

إذا كان إنسان هذا العصر، عصر الذرة والاكتشافات الفضائية ، لا يفكر بما يعترض سبيل عقله وادراكه من مصاعب خاصة في هذا القرن. فلا بد له أن يتأمل في ماهية عقله وطاقته المستمدة لانفعالاتها واستجاباتها الإدراكية والسلوكية من المؤثرات الخارجية، والداخلية التي يتعرض لها يومياً عقله.

نحن لا نشك أبداً بأن العلم قد بلغ شأواً بعيداً في مجالات التقدم والانطلاق تزيد كثيراً عما أحرزه الإنسان طوال تاريخه السابق الطويل. والفكر الفلسفي قد ازدهر وازداد خصباً على مرور الأيام. هذا ما يؤكده لنا فكر الإنسان ذاته الذي أصبح منظماً مرتباً على أساس يستحيل معه تصوره بدون العقل. سواء أكنا نعني حياة الإنسان الإجتماعية أو الإقتصادية أو الثقافية، أو حتى حياته اليومية السلوكية.

وقد يتبادر الى ذهننا، ويتكوم في مخيلتنا السؤال الوحيد الذي في ضوء الإجابة عليه ونستطيع أن نكون فكرة صحيحة عن العقبات الكأداء التي تعترض عقلنا في عصرنا الحاضر.

ولا ندري اذا كان يجوز لنا أن نتساءل إذا كان يحق لنا أن نشك في كل لحظة من لحظات حياتنا. فالعقل البشري وخاصة في هذا العصر، أصبح موضعُ ثقتنا التامة التي نعتمدها في تأملاتنا وتفكيرنا.

فإذا كان العقل تقدم تقدماً محسوساً في بعض البلاد المتقدمة علمياً وثقافياً، لا يزال يعترض سبيله عقبات ومصاعب. ففي بلادنا نلمس بأننا بأشد الحاجة للسير وفق مرتكزاتنا العقلانية، وتفاعلاتها واستجاباتها. وإذا ما أردنا أن نتسلل بدقة وروية، الى أعماق تلك المصاعب العقلية،نلمس أن ماهيتها هي انقطاع عن حالاتنا السوية المألوفة المستمرة. وهذا الانقطاع يؤدي الى سيطرة الاضطراب وعدم الاطمئنان والاستقرار على ذواتنا. إذ أن المألوف بطبيعته ترتاح له نفوسنا، وتنسجم معه أفكارنا.

أما الخروج عن المألوف، فيسبب لنا الخوف والقلق والاضطراب، لذا يمكننا أن نعتبر تلك المصاعب والعقبات التي تشمخ في طريق تفكيرنا، لا تعني بطبيعة الحال أي مرض يخضع لمنطلقات الجسم الطبيعي، لأنه مظهر الصحة فينا، ليس سوى احتفاظنا بقدرتنا على إداء الوظائف المحددة التي يخطّط لنا المجتمع الذي نعيش فيه.

أما العقل تلك الجوهرة الإبداعية، فإن صحته في تغيره وانتقاله المستمر الى منطلقات جديدة. فأي تصور للعقل من منطلق الثبات، أو فكرة الوظائف المحددة التي لا تتبدل، فهو الى المرض أقرب. ومع كل هذا يجب علينا أن ننتبه الى أن العراقيل في مجال العقل تمثل خطوة أولى تطبع بطابع سلبي، نحو تحقيق صحة العقل.

وإذا نظرنا بعين الإعتبار الى قوى العقل النابغة من ذاته ووجوده، والمرتبطة ارتباطاً كلياً بالقدرة الإلهية الكلية الماورائية التي تهبه التأييدات والإشراقات الروحية. لا بد لنا من الالتجاء الى المعاني العقلانية السامية التي ألصقها الفلاسفة في العقل على مرور الأزمان والأجيال، لنستمد منها ما ينير الطريق لنتمكن من الولوج بسهولة ويسر الى داخل كل المرتكزات العقلانية، فعسى أن نجد ضالتنا المنشودة. وما دام العقل هو الدليل والمرشد، والمقوّم لكل كائن حي، فبمقدور هذا الكائن أن يتغلب بفضل ما وهبه الله من قوى عقلانية على كافة العقبات التي تعترض تفكيره، وتقف حائلاً دون تقدمه وتطوره، فيحلق في سماء العقول باحثاً ومنقباً عن الخفايا والأسرار ليكون منهجاً عقلانياً واضحاً ينقله من القوة الى الفعل حيث الكمال والمثالية.

□ ———— العقل الجسدي والعقل الإبداعي

نعني بالعقل الجسدي، أي العقل المادي الذي يوجد داخل رأس الكائن الحي، والذي يعرف بالدماغ.

أما ما نعنيه بالعقل الإبداعي، فهي القوى الإبداعية الغير منظورة. والمتمثلة بما يعرف بالنفس، أو الروح.

فإذا أردنا أن نقارن بين العقل الجسدي، وبين العقل الإبداعي، يعني أننا نقارن ما بين المادة والروح، ونحدد الصلات التي بينهما بعض التحديد بدون أن نعرّف بشكل شامل طبيعة كل منهما، لأن تحديد ماهية كل منهما أمر يطول، ولكن معرفة ما يصلهما وما يفصلهما أمر سهل يسير، لأن هذا الإتصال وهذا الإنفصال أمران من أمور التجربة كما يقول الفيلسوف برجسون[1]: «من المؤكد أن كل كائن حي يتكون من جسم خاضع لنفس القوانين التي تحدثها علة خارجية، علة آلية، توجد حركات أخرى تنطلق من الداخل وتمتاز عن الأولى بأنها لا تعرف وتدعى بالحركات الإرادية». فما علة هذه الحركات؟ يقول برجسون: «هي ما يدعوه كل منا بكلمة أنا». وما هي هذه الأنا؟ هي ما يخيل الينا خطأً أو صواباً، أنه يضفو من كل جهة على الجسم المنضم اليه ويفوقه في الزمان والمكان.

أما في المكان، فلأن كل جسم منا محدود بحجمه على حين أننا نمضي بالإدراك، وبالبصر خاصة الى أبعد من جسمنا بكثير فنبلغ النجوم. وأما في الزمان فلأن الجسم مادة، والمادة موجودة في الحاضر، وهب الماضي يخلف فيها آثاراً، فان هذه الآثار لا تعد آثاراً للماضي إلا في نظر شعور يدركها. ويفسر ما يدرك على ضوء ما يتذكر، شعور هو الذي يحفظ هذا الماضي وما يزال يتلفف به ما سار الزمن، ويهيء معه مستقبلاً يساهم في خلقه. وما الفعل إرادي نفسه الذي ذكرناه منذ لحظة إلا مجموعة من الحركات تعلمناها في تجارب سابقة، ولكن توجهها إتجاهاً جديداً في كل قوة من تلك القوى الشاعرة في وظيفتها فيما يبدو هي لا تنفك تأتي الى الدنيا بجديد. فهي تخلق جديداً في خارج ذاتها لأنها ترسم في المكان حركات لا يتنبأ بها، ولا يمكن التنبؤبها وهي تخلق جديداً في داخل ذاتها أيضاً لأن الفعل إرادي يرتد الى الذي أراده، ويبدل طبع الشخص الذي صدر عنه بعض التبديل، ويحقق بضرب من المعجزة هذا النوع من خلق الذات لذاتها، حتى لكأن هذا الخلق

---

(١) «الطاقة الروحية» برجسون ـ ص ـ (٢٨ ـ ٢٩) ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

هو بذاته الغرض من الحياة الانسانية. وإذن فنحن ندرك عدا الجسم الذي تحده في الزمان اللحظة الحاضرة، ويحده في المكان الحيز الذي يشغله، ندرك عدا هذا الجسم الذي يتصرف تصرف آلة ويرد على المنبهات الخارجية ردّاً آلياً، ندرك شيئاً يمتد الى أبعد من الجسم في المكان ويدوم عبر الزمان، ويطلب من الجسم، بل يملي عليه حركات ليست آلية تنبأ بها، بل حرّة لا يمكن التنبؤبها. هذا الشيء الذي يضفو على الجسم من كل جهة، ويخلق أفعالاً ويخلق نفسه من جديد هو « الأنا » هو «النفس » هو الروح - ما دامت الروح قوة تستطيع أن تستخرج من ذاتها أكثر مما تحوي، وتعطي أكثر مما تأخذ، وتهب أكثر مما تملك، ذلكم ما نعتقده أننا نراه، ذلكم هو الظاهر. يقولون لنا « حسناً، لكن هذا الظاهر ليس إلّا ظاهراً، ولو أنعمتم النظر وأضفيتم ما يقوله العلم لوجدتم أولاً بأنفسكم أن هذه «النفس» التي تزعمون لا تعمل أبداً من غير جسم، فجسمها يرافقها منذ الولادة حتى الموت، وهبونا نسلم جدلاً بأنها متميزة عنه حقاً، فإن كل شيء يجري كما لو كانت مرتبطة به ارتباطاً لا انفصام له، هذا شعوركم: أنه يزول متى استنشقتم من الكلوروفورم، ويشتد متى احتسيتم شيئاً من الكحول أو القهوة، ورب تسمم خفيف يؤدي الى اختلالات عميقة في العقل والعاطفة والإرادة، فإذا دام أدى الى جنون، وهذا ما تخلقه بعض الأمراض الانتابية. وإذا صح أننا لا نقع دائماً على فساد دماغي في أجسام الذين نشرحهم بعد الموت من المجانين، فإنا نقع على ذلك في معظم الأحيان على الأقل؛ وحيث لا نرى فساداً ظاهراً، فلا شك أن المريض يرجع عندئذ الى فساد كيميائي في الأنسجة، وأكثر من ذلك أن العلم يحدد في تلافيف معينة من الدماغ وظائف معينة للفكر، كالوظيفة التي ذكرناها منذ لحظة وظيفة القيام بحركات إرادية. فإذا فسدت هذه النقطة أو تلك من المنطقة الرولاندية بين الفص الجبهي والفص الجداري تبع ذلك فقدان حركات الذراع أو الساق أو الوجه أو اللسان، والذاكرة نفسها، وهي التي تعدونها وظيفة أساسية من وظائف الفكر، قد أمكن بعض مواضعها: ففي أسفل التلفيف الجبهي اليساري الثالث تقيم ذكريات الحركات اللفظية، وفي منطقة تشمل التلفيفين الصدغين اليساريين، الأول والثاني تقيم ذكريات أصوات الكلمات. وفي القسم الخلفي من التلفيف الجداري اليساري الثاني

تقيم الصورالبصرية للكلمات والحروف الخ. .

خطوة أخرى: قلتم أن النفس تضفو على الجسم المضافة اليه سواء في الزمانوفي المكان.

فلننظر الى هذا الأمر فيما يتصل بالمكان[1] صحيح أن البصر والسمع يذهبان الى أبعد من حدود الجسم، ولكن لماذا؟ يقول برجسون لأن ذبذبات آتية من بعيد أثرت في العين والأذن، وانتقلت الى الدماغ، ثم استحال المؤثر هنالك في الدماغ الى إحساس سمعي أو بصري، ففي داخل الجسم إذن إنما يتم الإدراك، وليس يمتد.

ثم فلننظر الى الأمر فيما يتصل بالزمان، تقولون إن الفكر يشمل الماضي، بينما الجسم محدود بحاجز بغير انقطاع، لكن هل نتذكر من الماضي، إلاّ أن جسمنا يحتفظ منه بأثر ما يزال حاضراً؟ إن الانطباعات التي تحدثها الأشياء في الدماغ تبقى فيه كما تبقى الصور على لوحة التصوير، وكما يبقى الصوت على صفحة الأسطوانة، ، فكما أن الأسطوانة تردد اللحن إذا ما أدرت الجهاز فكذلك الدماغ يحيى الذكرى متى حصل الاهتزاز في النقطة التي اختزنت الانطباع. وإذا «فالنفس» لا تضفو على الجسم لا في الزمان ولا في المكان. . . ثم هل صحيح أن هناك نفساً متميزة عن الجسم؟ لقد رأينا منذ هنينهة أن ثمة تبدلات ما تنفك تحصل في الدماغ، أو فلنقل إن شئنا الدقة في التعبير أن ثمة تنقلات وتجمعات جديدة تحصل بين الجواهر الفردة والذرات، فمنها ما نسميه بالإحساسات ، ومنا ما ندعوه بالذكريات، ومنها ولا ريب ما يقابل كلُ الظاهرات العقلية والإرادية. أما الشعور فما هو منها إلاّ كالإشعاع من الفوسفور، وما مثله إلا كمثل الخط المضيء الذي يتبع حركة الثقاب إذ نحكه بالحائط في الظلام. فالشعور بإضاءته نفسه إن صح التعبير يخلق نوعاً خاصاً من الأوهام الضوئية الداخلية، فيخيل اليه أنهيبدل الحركات ويوجهها، ويخلقها وما هو في الواقع إلاّ نتيجة لها، هذا هو قوام الاعتقاد بالإرادة الحرة. والحقيقة أننا لو إستطعنا أن نرى من خلال الجمجمة ما يجري في دماغ يعمل،

---

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ـ ص (٢٩ ـ ٣٢) ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

وكان بين أيدينا أدوات أقوى على التكبير من أدواتنا الحالية بملايين ملايين المرات، نرى بها داخل الدماغ، فنشهد حركات الجواهر الفردة، والذرات والألكترونات التي تتألف منها القشرة الدماغية، وكنا نملك من جهة لائحة تبين التقابل بين ما هو دماغي وما هو عقلي، أعني معجماً يسمح بأن نترجم كل حركة من هذه الحركات بلغة الفكر والعاطفة، لعلمنا كما تعلم هذه النفس المزعومة كل ما تفكر فيه، وكل ما تشعر به، وكل ما تريده، وكل ما تحسب أنها تفعله بملء حريتها مع أنها لا تفعله في حقيقة الأمر إلاّ آلياً، بل أننا سنعرف ذلك خيراً من معرفتها هي، لأن هذا الذي تسمونه نفساً شارعه لا يضي إلاّ جزءاً من تلك الحركات الداخلية الدماغية، وليس إلاّ جملة الشرارات الصغيرة التي ترفرف فوق تجمعات معينة للذرات، فهو لا يرينا تجمعات جميع الذرات، ولا يطلعنا على الحركات الدماغية الداخلية بكاملها. إن «نفسكم الشاعرة» هذه ما هي إلاّ نتيجة ترى نتائج، أما نحن فسوف نرى النتائج والأسباب جميعاً».

استناداً على هذه المنطلقات البرجسونية، يمكننا أن نشير الى أن الإنسان يتكون من جسد مادي مغايراً لروحه ونفسه، وإن كان يشبهها في المظهر الخارجي ويتخللها، غير أنه مستقل عنها في عناصره، ووجوده، ونموه، وتطوره. فالعقل هو مصدر للجسد المادي في وجوده ونموه وتطوره فإذا انفصل عنه توقفت الحياة من هذا الجسد المادي وهو ما يحدث عند الوفاة. وهذا يعني أن الروح هي جوهر الإنسان، والجسد المادي هو مظهره الخارجي فحسب، ونوع الصلة بين النفس والجسد يكاد يكون من نوع الصلة بين العقل والمخ. فالمخ مظهر مادي للعقل، ولكن العقل هو الحقيقة الكونية اللامادية الكائنة وراء المخ، وهو أصل المخ، لأنه يشمل كل نطاق الوعي الكائن وراء الجسد والعقل معاً. ولذا كان العقل هوالمسيطرعلى الجسد المادي، والموجه لوظائف أعضائه بما فيها المخ والجهاز العصبي والقلب ودورة الدم، وتجدد الخلايا والأنسجة وإفرازات الغدد.

وما دمنا في هذا الكتاب سنعطي فكرة صحيحة عن ماهية العقلوالجسد من كافة الزوايا. معتمدين في دراستنا على آراء بعض الفلاسفة والعلماء

بالإضافة الى الآراء الدينية، وبعض العقائد والمذاهب الفلسفية، فعسى أن يحالفنا التوفيق ونتوصل الى كنه الحقيقة التي يفتش عنها الإنسان منذ وجوده على ظهر هذا الكوكب.

□ ـــــــــــــــ العلاقة بين العقل والمخ

إذا كان الغوص في أعماق الماورائيات يتطلب جهداً مضنياً، وتعباً طويلاً لسبر أعماق الحقيقة الكامنة وراء سجن الغيب. لا بد لنا من التسلل بدقة وصبر حتى نكشف عن متاهات وغوامض كل ما يحيط بنا من موجودات علوية تنام ببطء، وترخى أجفانها بخفة وراء هذا الكون الفسيح الشاسع. وإذا قلنا بأن العلاقة بين العقل والمخ قد استطاع بعض العلماء في عصرنا الحاضر تحديد معالمها، نكون قد أظهرنا ما يتفاعل في عقول أولئك العلماء من أفكار تبدو في بعض الأحيان منسجمة مع الواقع والحقيقة، وتظهر في أحيان أخرى متناقضة لا تمت الى الحقيقة بأيّة صلة.

نحن لا ننكر بأن الكشوفات التي توصل اليها بعض العلماء عن طريق التنويم المغناطيسي قد بينت عدم الارتباط المحتوم بين العقل والمخ، وعن إمكان استقلال أحدهما عن الأخر في الزمان والمكان، خاصة عندما تتبع ذاكرة الشخص المنوم، وتنقلها بين تنويم المراحل المختلفة واتساع نطاقها حيناً وضيق هذا النطاق حيناً آخر. ومن البديهي أن يأتي دور الظواهر الوساطية المتنوعة ـ العقلية والفيزيقية معاً ـ حتى يستطيع المنوم تحديد أبعاد العلاقة بين العقل والمخ تحديداً صحيحاً مبنياً على أسس من التجارب الواقعية بدون الالتفات الى الاستنتاجات التي قد تضل الباحث المنقب.

وقد كان لتقدم الأبحاث النفسية أهمية كبرى في نفي علاقة العقل بالمخ، ولكن هذا النفي الذي أضل الكثيرين من العلماء، وخاصة العالم الالماني (كارل فوجت) الذي يقول: «إن التفكير عبارة عن إفراز يفرزه المخ كما يفرز الكبد الصفراء». مما جعل العديد من العلماء ينهدون الى نفي هذه الآراء وخاصة في مطلع هذا القرن، عندما انبرى العالم (ريشة) فقال: «يمكن دون

كبير عناء تصور وجود الذكاء دون أن يكون المخ جهازاً له، ولو أن ذلك يبدو لأول وهلة أمراً غير معقول». ولم يكن هذا العالم الوحيد الذي تعرّض لهذه الناحية، بل تبعه عالم آخر هو (كلود برنار) الذي أدلى بحجة منطقية بسيطة قال: «إننا بقولنا أن المخ يفرز التفكير نكون كمن يقول إن الساعة تفرز الزمن أو فكرة الوقت، إن المخ والساعة جهازان أحدهما حي والآخر ميت، وهذا هو كل الفارق بينهما.».

ونلاحظ من ناحية أخرى أن أحد العلماء العرب وهو الدكتور الجراح محمد كامل حسين قد تعرض لهذه الناحية فقال: «لقد أجريت عمليات قطعت فيها الصلة التشريحية تماماً بين الجزء الجبهي من المخ كله وبين بقية المخ، ولم يتغير تفكير الناس، ولم يفقدوا ذاكرتهم أو عواطفهم، كأن الصلة بين الجزء الجبهي والجسم صلة لا علاقة لها ولم تعلم بعد»[1].

هذه الأقوال المنبثقة من الحقيقة والواقع تؤكد لنا أنه ليس هنالك أي اتصال مادي بين العقل والمخ، لأن العقل المرتبط بالروح التي هي مصدر كل ذاكرة وعاطفة وكل حياة. فالجسد المادي إذن يظل خاضعاً للعقل يتصرف به كيفما يشاء عن طريق المخ، وإذا كنا في ضوء هذه الآراء قد تلمسنا مدى الصلة بين العقل والمخ، وتأكدنا بأن العقل هو مصدر للمخ، لا بد لنا من التفتيش عن ماهية هذا المصدر، فقد نكشف بدون أية مكابرة عن استقلال الوعي الإنساني عن الجسد المادي في شتى صور الإدراك التي تصل الينا عن طريق حواسنا الخمس، أو بالأحرى استقلال الشعور عن الحواس المادية، والوعي عن المخ ولو في ظروف نادرة. فالعقل قد يجوز أن نعتبره مصدراً للمخ، ولكن من غير الجائز أن نعتبر المخ مصدراً للعقل، لأن العقل في اعتقادنا هو المصدر الفعال لكافة القوى والانفعالات الجسدية، كما تكون البذرة على سبيل المثال مصدراً للنبتة أو الشجرة.

وليس أدل على هذا المنطلق من أن الجسد المادي قد يفنى ويزول نهائياً بعد الموت ويتحلل الى العناصر التي وجد منها، ذلك ما أثبته العلم والعلماء منذ وجود

---

(١) «المتنوعات» للدكتور محمد كامل حسين ص ١٠٥.

المعارف الإنسانية، غير أن العلم سيظل برأينا عاجز تمام العجز عن إثبات فناء العقل عندما يفنى المخ، فتلاشي المخ في رأينا الذي تلاشى مع الجسد لا يؤدي الى تلاشي العقل، فالعقل حتى بعد انفصاله عن الجسد المادي يظل مشعاً كطاقة جوهرية روحانية مستمدة قواها وتأييداتها من الكل التي انبثقت. منه.

وهنا لزاماً علينا أن نستعرض بعض الأفكار التي أدلى بها الفيلسوف الكبير (برجسون) حول علاقة العقل بالمخ حيث يقول[1]: «ماذا تقول لنا التجربة في الواقع؟ إنها تبني لنا أن حياة النفس، وإن شئت فقل حياة الروح مرتبطة بحياة الجسد، وأن ثمة تضامناً بينهما، ولا شيء غير ذلك». ويتساءل ولكن ثمة من أنكر هذه النقطة؟ فيرد برجسون إلاّ أنه شتان بين أن نقرر ذلك وبين أن نقول أن الدماغي معادل العقلي، وأن في الإمكان أن نقرأ في الدماغ كل ما يجري في الشعور المقابل. الثوب الذي علق على مسمار متضامن مع هذا المسمار، فاذا وقع المسمار وقع هو معه، وإذا اهتز اهتز، وإذا كان رأس المسمار حادّاً تمزق، ولكن لا ينتج عن هذا، أن كل جزء من أجزاء المسمار يقابل جزءاً من أجزاء الثوب، ولأن المسمار معادل للثوب، ولا أن المسمار والثوب شي واحد. نعم إن الشعور معلق بدماغ، ولكن لا ينتج عن ذلك أبداً، ان الدماغ يرسم كل تفاصيل الشعور، ولا أن الشعور وظيفة للدماغ وكل ما تسمح لنا المشاهدة والتجربة (أعني العلم) بتقريره هو أن ثمة علاقة بين الدماغ والشعور».

ثم يقول برجسون في موضع لاحق عن صلة العقل بما قد يصيب الدماغ من أمراض متنوعة: «لما كانت مهمة تحضير الكلمات منوطة بالدماغ، وكان عمل الدماغ في هذا المضمار يضؤل ويقل ويبسط بنسبة ما تستفحل الإصابة في المنطقة المختصة، فلا غرابة أن يكون التلف الدماغي الذي يفقدنا لذكر الأسماء والأعلام، والأسماء النكرات لا يؤثر في تذكر الأفعال. وهكذا نرى أن الوقائع تدل هنا ـ كما تدل في كل موضع ـ على أن النشاط الدماغي ليس معادلاً للنشاط النفسي، وإنما هو جزء منه يتجلى بحركات معينة، وإذا لم

(١) «الطاقة الروحية» برجسون ص ٣٣ ـ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

تكن الذكريات مختزنة في الدماغ، فأين إذاً تقيم؟! الحق أنني لا أدري أي معنى لسؤال «أين»؟ حين لا يكون الحديث عن الجسد، أن الانطباعات الفوتوغرافية تحفظ في علبة، والتسجيلات الصوتية تحفظ فيخزانة، ولكن ما حاجة الذكريات الى مخزن، وما هي الأشياء التي ترى وتلمس، بل كيف يكون لها مخزن؟ وإذا كان، لا بد من مخزن تقيم فيه الذكريات بالمعنى المجازي للكلمة، فهل هذا المخزن هو الروح، وما أنا الآن بمفترض افتراضاً. ويقول بوجود كائن غيبي، أننا ندرك وجود الشعور إدراكاً مباشراً بديهياً أكثر من أي شيء آخر، والروح هو الشعور، والشعور إنما هو الذاكرة قبل كل شيء». ثم يقول في مكان لاحق: «وتلكم هي أيضاً وظيفة الدماغ بإزاء الفكر على وجه العموم، إنه يستخلص من الفكر كل ما يمكن أن يتجلى بحركة، ويدخل الفكر في هذا الإطار المتحرك فيضطره بذلك الى أن يحد نظرته في الغالب، ولكنه يضطره بذلك ايضاً الى أن يكون ناجح بالفعل، ومعنى هذا أن الروح تطفو على الدماغ، وأن النشاط الدماغي لا يقابل إلاّ جزءاً من نشاط النفس. ولكن معنى هذا أيضاً أن حياة الفكر لا يمكن أن تكون نتيجة لحياة الجسد، بل أن الجسد ما هو إلاّ خادم للفكر وأنه لا يسوغ لنا والحال هذه أن نفترض أن الجسد والروح مرتبطان أحدهما بالآخر ارتباطاً لا انفصام له، ولكني لا أستطيع كذلك أن أتهرب منها، فمن أين أتينا؟ وماذا نعمل ها هنا على هذه الأرض؟ والى أين المصير؟ فإذا كان صحيحاً أن ليس لدى الفلسفة ما تجيب به على هذه الأسئلة الهامة الحيوية، أو كانت غير قادرة على أن توضحها بالتدريج كما توضح مسألة بيولوجية أو تاريخية، أي إذا كانت لا تستطيع أن تجعلها تستفيد من تجربة ما تنفك تتسع، وملاحظة ما تزال تدق إذا كان عليها أن تقتصر على مهاجمة أولئك الذين ينكرون الخلود لأسباب مستمدة مما يفرضونه للنفس والجسد من جوهر فإنه على جانب عظيم من الأهمية أن نستطيع منذ الآن أن نقرر تجريبياً أن البقاء الى زمن ممكن بل محتمل. وندع لغير الفلسفة أمر القطع بأن هذا الزمن محدود أو غير محدود.

وأعتقد أن المسألة الفلسفية بمصير النفس ـ إذا ما اقتصرنا فيها على هذه الأجزاء المتواضعة قابلة لأن تحل. فلو كان عمل الدماغ يقابل مجموع الشعور

كله، وكان ثمرة تعادل بين الدماغ والنفس، لأمكن أن يتبع الشعور مصير الدماغ، وأن يكون الموت نهاية كل شيء. أما إذا كانت الحياة النفسية ـ كما حاولنا أن نبرهن على ذلك ـ تطفو على الحياة الدماغية، وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجري في الشعور، فإن البقاء يصبح عندئذ معقولاً جداً، بحيث يقع واجب البرهان بعد ئذ على عاتق من ينكر، لا على عاتق من يدعي، لأن الباعث الوحيد الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى، ولا يكون بهذا الباعث من قيمة إذا كان استقلال أجل الشعور، إن لم يكن كله عن الجسم، ظاهرة مرئية هي الأخرى. وهكذا وصل برجسون عن طريق « البرهان التجريبي »[1] في الصلة بين العقل والمخ الى عدم فناء العقل بالضرورة بسبب فناء الجسد، كما سلم مراراً بوجود روح الإنسان متعلقة عن هذا الجسد، وبأن وظيفة المخ ليست الذاكرة، بل هو مجرد أداة لنقل الصور العقلية كيما تصبح كلمات مسموعة، فكأن دوره هو أن يعطي الحظ للعقل كيما يعبر عن نفسه عن طريق المخ لا أكثر ولا أقل. ويخلص برجسون من ذلك أن الفكر مستقل عن الدماغ، ومع ذلك فهذا الاستقلال ليس إنكاراً للتضامن الوثيق بينهما، وإنما هو إنكار لفكرة أن النفس يعادل الدماغ ويوازيه، وحينما يقرر هذه العلاقة إنما هو يقررها مستنداً في ذلك الى الرؤية والتجربة.

وبعد أن أوردنا هذه الأفكار البرجسونية، لا بد لنا من أن نتلفت الى عالم آخر لنورد بعض آرائه المتعلقة في هذا المجال، تنويراً للأذهان وتعميماً في الفائدة وزيادة المعلومات، وهذا العالم هو الفيلسوف الكبير (مكدوجال) حيث يقول: « إن وحدة الوعي هذه لا تنفي إمكان أن يرتبط أكثر من كائن روحي واحد بأعضاء جسدية واحدة، فمن الجائز أن تكون الروح التي تفكر في كل واحد منا، ليست أكثر من قمة تدرج كائنات مماثلة، وأن هذه الروح قادرة بمفردها على أن تبرر نفسها، وبكامل طاقتها كل إمكانياتها في النشاط الواعي ». ثم يضيف: «من الجائز أن يرى الإنسان في هذا الإمكان تفسيراً

---

(١) « المذهب في فلسفة برجسون » للدكتور مراد وهبة ص ١٣٢.

لتلك الظواهر الغريبة والخارقة للعادة التي بحثت بحماس كبير في هذه السنين الأخيرة تحت عنوان الشخصية الثانوية أو المزدوجة »[1].

يستدل من آراء مكدوجال هذه أنه يعترف صراحة استقلال المخ عن روح صاحبه، ويؤكد بنفس الوقت ارتباط أكثر من كائن روحي واحد بأعضاء جسدية مشتركة مما يوصلنا الى الاعتقاد بأن مكدوجال هذا قد آمن بخلود النفس وبعدم تبعية العقل للمخ. معتبراً أن العقل يظل حيّاً منطلقاً في أجوائه العليا بعد فناء الجسد خالداً سرمدياً.

أما العالم (تشارلس فوكس) فقد تحدث في مؤلفاته العديدة عن الصلة بين العقل والمخ زاعماً أن الاعتراض على خلود النفس ليس سوى تفكير خاطي، لأن العقل يحصل عن طريق الارتباط بالجسد على التجربة اللازمة فحسب، ومن ثم فإن سمو العقل مستمد من متابعته للأشياء ذات القيمة الدائمة، وأن من حسن حظ الانسان ومصيره أن يحصل على الخبرة مؤملاً أن ما قد يحصل عليه منها كونه غير مرتبط بالجسد لا يمكن أن يكون إلّا الفناء »[2].

والى جانب هؤلاء نلاحظ أن العالم (أرنست هولز) قد تكلم عن علاقة العقل بالمخ قائلاً: « إن المخ لا يفكر، إنما هو المفكر الذي يستخدم المخ، فهو الذي يفكر شأنه شأن الإنسان الذي يستخدم قدرة النظر، فهو ينظر من خلال نوافذ العين، فهو الذي يرى لا العين. والروح تحتاج الى جسد مادي هنا. وإلّا فانها ما كانت لتنجح في تطوير جسد لها، ولكن عندما لا يعود الجسد المادي آلة مناسبة تستخدمها الروح بسبب مرضه أو فساده، أو بسبب حادثة ما، فان الروح تدع جسدها الحاضر جانباً، وتستمر في جسد آخر أكثر منه رقة ومرونة »[1].

ثم يتساءل الدكتور (تشارلي بروض) عندما نغادر هذا المستوى، هل

---

(١) مكدوجال ـ Body and Mind

(٢) تشارلن فوكس ـ The Mind and its Body p 241

(١) (أرنست هولز) The science of Mind p 375

نكون مجرد أرواح أم ستكون لنا أجسام محسوسة؟(١) ويجيب قائلاً: «إن الشكل لازم للتعبير عن الذات، فلا يمكن أن يوجد وعي بدون أن يوجد شيء يعيه، ومن القوانين الأولى للوعي أنه ينبغي أن يرتدي شكلاً ما، والروح تغطي نفسها برداء هنا، وإذا كانت ستواصل العيش بعد مغادرتها للجسد المادي، فإنه من المنطقي أن نستنتج أنها ستظل محتاجة الى جسد وأنه سيكون لها هذا الجسد. وإذا كان بمقدور الروح أن تصنع هنا جسداً وتحافظ عليه فلا يوجد سبب لإنكار قدرتها على أن تصنع أيضاً جسداً هناك وتحافظ عليه، فنحن هنا أرواح بقدر ما سنكون أبداً كذلك، وقوانين العقل والروح لا تتغير بالتخلي عن الجسد المادي»(٢).

وفي نهاية المطاف يرى أنه من الضروري الايمان باستمرار الحياة الشخصية بعد الموت، أي بخلود النفس وسرمديتها.

ومن خلال تتبعنا لآراء بعض العلماء حول صلة العقل بالجسد. نلاحظ أن الكثيرين من هؤلاء العلماء قد أدلوا بأراء مفيدة يشتم منها ايمانهم العميق بأن الصلة بين الجسد والعقل ليس معناها أن المخ المادي هو مبعث التفكير أو مصدره بقدر ما هو حاجز يحمي العقل بابعاد المعلومات غير اللازمة عنه واستبقاء ما قد يكون ذا فائدة، ومن هؤلاء العلماء الدكتور (راين) الذي يقول: «وعلم النفس هو الميدان الذي تنتمي اليه هذه القضية، فطبيعة العقل أو النفس هما بالتحديد مادة بحث السيكولوجيا، غير أنها فقدت اهتمامها منذ أمد طويل بالنفس، وحتى كلمة العقل كما يستخدمها الإنسان العادي بمعنى يختلف عن معنى المخ، لم تعد في وضع يؤدى المعنى المقصود بها، ولذلك أصبح الباحث في النفس لا يجد عنها شيئاً في مصادر السيكولوجيا الحديثة، ولا في المحاضرات التي تلقي عنها. وربما وجد هناك القليل عن العقل كحركة مستقلة، وبدلاً من ذلك فهو يطالع الكثير عن السلوك وصلاته بمناطق العقل والمخ وخطوطه. أما العلاقة بين العقل والجسد فقد أضحت

---

(١) lectures on psychical Research: incorporating the perrot

(٢) Educational psycholoay - protical psycology - p.299 — 301

موضوعاً قديماً، وكذلك الرأي الاثنيني (أي العقل غير المخ، وغير نابع منه) ويضيف الى ذلك قوله: أن العقل يختلف عن المخ في بعض النواحي الرئيسية مما يؤيد النظرية الروحية للإنسان، وهذا يعني أن العقل عاقل قائم بنفسه في الهيكل العام للشخصية، وعلى ذلك فان عالم الفرد لا يرتكز تماماً في العمليات العضوية للمخ المكون من المادة »[1].

☐ ـــــــــــ العقل بين العقل الواعي وغير الواعي

من المؤكد أن العقل الباطن حقيقة واقعة لا تقل في وجودها وأثرها عن حقيقة العقل الواعي، كون دور العقل الباطن في التأثير على حياة الإنسان وسلوكه أثناء اليقظة والمنام يتعدى دور العقل الواعي.

ومن هذه المنطلقات ذهب علماء النفس الى إطلاق كلمة اللاشعور الذي استمدوه من العقل الغير واعي، والشعور الذي استمدوه من العقل الواعي.

ومن الملاحظ أن العالم (فرويد) قد اكتشف مجاهل اللاشعور عن طريق التحليل النفسي فقال: «بأن هناك نوعان من التفكير. تفكير شعوري، وتفكير لا شعوري. والمقصود بالتفكير الشعوري هو الإجراءات العقلية والظواهر التي يشعر بها الإنسان ويحس بوجودها أو يدركها وهي تجري في نفسه ومنها تتألف الملكات الظاهرة للعقل، كالإرادة، والذاكرة، والرغبة، والتمييز، والانتباه، والمعرفة، والإدراك وغيرهما من الظواهر التي يحس بها الإنسان في حياته العملية. أما ما ينهد اليه التفكير غير الشعوري، فهو الإجراءات النفسية أو العقلية الباطنية الكامنة في النفس والتي ليس في مقدور الإنسان إدراكها أو الشعور بها. في حين أنها تحرك فينا نزعات خاصة، وتدفعنا الى سلوك معين دون أن نعرف من أمرها شيئاً. وبمقدورنا أن نشبه التفكير الشعوري بالحركة الإرادية التي مصدرها المجموع العصبي الذي يتألف من

---

(١) «العقل وسطوته» ترجمة الحلوجي.

مراكز عصبية في الطبقة العليا من المخ، أما التفكير اللاشعوري فيمكننا أن نسميه بالحركة غير الارادية، التي مصدرها المجموع العصبي الذاتي الذي يتألف معظمه من سلسلة من العقد العصبية على جانبي العمود الفقري المعروفة باسم العظم السمبثاوي.

ولما كان المجموع العصبي يتمتع بنوعين من الحركة أحدهما إرادي والآخر لا إرداي. فان العقل أو النفس تتمتع بنوعين من التفكير، أحدهما شعوري والآخر لا شعوري فإذا تأملنا بعمق نلاحظ أن التفكير الشعوري يرافقه نوع من الاختيار أو الإرادة كونه أشبه شيء بالحركة الإرادية للعقل إذا ما شبهناه بالجسم المادي، والتفكير بمظهر الحركة فيه.

ومن هذه المنطلقات يتبين لنا أن العقل الواعي هو العقل الذي نستخدم عن طريق حواسنا الخمس، ونستخدمه في تكوين آراءنا وتقديراتنا.وهو صاحب الهيمنة على الإرادة، يمارس النشاط الاستدلالي ويعمل عن طريق المخ، أما العقل الباطن الذي يعرف بغير الواعي، فهو يعمل عن طريق المخ، وقد يكون جهازه مرتبط بعالم الروح الذي يتصرف في وظائف الجسد الفيزيقي العضوي العصبي، ويتحكم بحواس الإنسان التي تعمل خارج طريق المخ والحواس المادية. وقد أطلق العلماء على هذه الظاهرة: الحاسة السادسة التي تمثل كل قدرات الإحساس عندما تعمل خارج إطار المادة للإحساس.

ويعترف بعض العلماء الذين بحثوا عن خواص العقل الباطن، بأن لهذا العقل خواص كثيرة هامة أثبتوها علمياً وفق المواصفات التالية:

١ ـ قوة الإدراك عن غير طريق أدوات الإحساس، خصوصاً عندما تكون الحواس العادية معطلة تعطيلاً مادياً (مثلاً عن طريق عصب العينين أو الأذنين) أو معنوياً عن طريق الغيبوبة المغناطيسية.

٢ ـ خضوعه للإيحاء بسهولة مهما كان شاذاً أو غريباً، ويحدث ذلك مثلاً عند بعض الأشخاص الواقعين تحت تأثير التنويم المغناطيسي حتى ليبدو العقل الباطن عندهم كما لو كان طفلاً بريئاً مفرطاً في سذاجته وفي طاعته.

٣ ـ قدرته على التفكير الاستدلالي لا الاستقراري، أو بعبارة أخرى قدرته على

الاستنباط المألوف عند العقل الواعي، أو عجزه عن تجميع المعلومات اللازمة لاستخلاص نتيجة معينة، أو قاعدة عامة لاستخدامها في القياس المنطقي.

٤ ـ لوحظ في عدد كبير من الحالات أن هذا العقل الباطن قد يتمتع بحاسة خلقية نامية ومتقدمة ومن ثم فان الخاضعين للتنويم المغناطيسي من قد يقبلون كل صور الإيحاء مهما كانت ساذجة وغير مطابقة للواقع. لكنهم يرفضون تماماً أي إيحاء يمس الأخلاق والحياء، مثل الإيحاء بالسرقة أو بالقتل أو بارتكاب نشاط جنسي محظور، أو بالعري الكامل، حين قد يقبلون كل صور الإيحاء التي لا تمس الأخلاق أو الحياء. ولعل هذا الكشف يوضح عمق دور الحاسة الخلقية، وكيف أنها ميراث الذات من تاريخها العريق، وكيف ترتبط اتجاهاتها بتجارب هذا التاريخ الطويل وآلامه وصراعاته المرة. كما يعلل لماذا يقبل بعض الخاضعين للتنويم، الإيحاءات مهما كانت غير خلقية، حين لا يقبلها البعض الآخر على نفس التفاوت الذي يحدث في حالة اليقظة.

٥ ـ من الآرء السائدة الآن أن هذا العقل الباطن هو مستودع غرائز الإنسان ومشاعره الخلقية وغير الخلقية أيضاً، بل هو أيضاً القوة الكامنة التي تقع وراء وظائف الأعضاء عن طريق الجسد الأثيري، بل أن هذا العقل الباطن يقع عند كثرة الباحثين الروحيين وراء بنيان الجسم المادي وتجدد خلاياه، كما يقع وراء عوامل صحته ومرضه التي ترجع الى مصادر متنوعة فيزيولوجية أو سيكولوجية، لا يمكن حصرها، وتنتمي الى فروع متشعبة من المعرفة.

٦ ـ تأسيساً على ذلك فأنه يمكن ـ عن طريق الوصول الى العقل الباطن بواسطة الإيحاء المغناطيسي علاج بعض الأمراض العصبية مثل الهياج، والتشنج، والشلل، وبعض الأمراض النفسية. كالعقد النفسية وما يرتبط بها مثل ضعف الثقة بالنفس، والتهتهة في الكلام، وضعف الذاكرة، والأرق، والانحراف الجنسي، والتغلب على بعض العادات: مثل تعاطي الخمور والمخدرات، بالإضافة الى مواجهة بعض الأمراض العضوية

الصرف التي قد يكون مصدرها نفسياً أو عصبياً، أو مجرد توافر حاسة خلقية لا تعيش في وفاق مع غريزة صاحبها[1] ».

ومن هذه الآراء والأفكار المتعددة التي أدلى بها العلماء حول العقل وصلته أو عدم صلته بالمادة، يتبين لنا بأن الجوهر الحقيقي للإنسان هو العقل وأنه منفصل عن المخ كما ورد معنا قبلاً. وأن وظيفته تأتي بسرعة مذهلة من النفس الكلية بواسطة إشراقات علوية تتصل به اتصالاً مباشراً حسب صفاء العقل اللازم للجسد المادي. وأن المخ يأخذ من العقل اتصالاته بواسطة الذرات المتواصلة دوماً وأبداً معه التي لا ترى بالعين المجردة. ولذا أسند العلماء جميع الظواهر التي تتجاوز نطاق القوانين الطبيعية ـ وبغير أية تفرقة بينها ـ الى الذي يسمونه بالعقل الباطن، بغير أن يعرفوا ما هي حدوده بالضبط، فأسندوا الى هذا العقل الباطن قوى أشد إعجازاً بكثير من كل ما يمكن تخيله في نطاق المعجزات. وهذا خطأ كبيراً بالنسبة لهم وخاصة العالم (فرويد) عندما قال باستعباد التمييز بين العقل الأسمى والعقل الأسفل، لأنه باستبعاده هذا التمييز، قد استبعد التفسير الوحيد المقبول لكل الظواهر التي عرض لها. فان هذا التمييز هو الذي يبرز ذاتية ما هو روحي وما هو واع، لأن عنده نوعاً من التعمية الفلسفية المادية، وقصوراً في النظر عند قوله بأن الإنسان مسيراً بعقله الباطني، لأنه مقيد بالقوانين الأولية التي كونها عن النفس الإنسانية والتي لا تحتمل سوى حياة واحدة، هي حياتها المنظورة. ولكن هل نقدر أن نقول لعالم غربي تمازجت روحه بالأشياء المنظورة ورسم لها الخطوط العريضة الوهمية التي لا تسمو بالعقل الى المستوى اللائق به من حيث الكمال والمثالية المطلقة؟!

أما من جهة علم النفس الحديث هذا فقد وقف على منطقة جديدة في الإنسان أطلق عليها وصف العقل فوق الواعي، وعلى نقيض العقل الباطن أو غير الواعي الذي يمثل التيارات المغمورة لطبيعتنا. لأن العقل الفوق الواعي يكشف ضروب السمو التي يمكن لطبيعتنا بلوغها، إذا صفت ذاتنا الجزئية المنبثقة من الذات الكلية وبلغت الصفاء الروحي الى درجة الكمال والمثالية.

---

(١) « علم النفس الجنائي » للمستشار محمد فتحي ص (١٢ ـ ١٣).

والانسان يتمثل في شخصية ثلاثية لا ثنائية، لأن كياننا الواعي وغير الواعي يتمثلهما العقل السامي الصافي الذي يمثل عنصراً غير فسيولوجي في الطبيعة الانسانية يمكن أن يؤدي الى اتجاه الإنسان نحو الله، وهو أسمى عناصر هذه النفس.

□ ——— العقل عند الاغريق

من المؤكد أن الفلسفة الاغريقية منذ انطلاقتها الأولى بعد نوم طويل استمر حتى مطلع القرن السادس قبل الميلاد. قد خصصت صفحات كبار في تاريخها لمعالجة الأمور العقلانية، فرقت فيها الى درجات الكمال والمثالية حيث سطع شعاعها العقلاني فأضاء أنحاء العالم أجمع.

ويذكر التاريخ بأن الانطلاقة الأولى كانت من أيونيا على شاطىء أسيا الصغرى حيث شرع الأيونيين يمخرون عباب البحار، ويؤسسون المستعمرات، ويرقون الفنون، وينعمون بالحياة الحرة الكاملة التي أصبحت من معالم الإغريق. وفي أيونيا هذه ولد أول شاعر من شعراء المأساة الإغريق. هوميروس صاحب الإلياذة الأوذيسة، أنجيل اليونان القدماء.

ومن البديهي أن تصبح أيونيا في ذلك العصر منطلق الوحي والإلهام لمفكريها الذين راحوا يقودون الأعمال الفلسفية في جميع أنحاء اليونان، ويحملون المشاعل التي تنير دروب العقول الناهدة الى العبّ من رحيق المعرفة والتفتح الفكري نحو الأفضل والأجمل. وإذا قلنا بأن أيونيا كانت منطلقاً للأفكار العقلانية. فلا بد لنا من أن نقول بصراحة بأن تلك الأفكار قد نمت وترعرعت في جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا. ولكن لم تبلغ المعرفة الحقانية ذروتها القصوى إلاّ في أثينا حيث أنتج اليونان في فترة قصيرة أعمالاً فنية وعقلية رائعة، خلفوها ذخيرة يانعة في العلم والحكمة لا تزال أشعتها تضيء معالم الدروب، ويرتشف منها طلاب المعرفة حتى عصرنا الحاضر.

وفي ضوء ما حمله التاريخ الذهبي لليونان، نلاحظ أن القرن الرابع قبل

الميلاد يعتبر بحق ذروة الفكر اليوناني السياسي والعلمي والأدبي، غير أن أثينا لم تلبث طويلاً حتى دخلت في طور الضعف والهزال، فسيطر عليها الجمود والتحجر، فراحت تغط في سبات عميق.

لذلك يمكننا أن نقسم الفلسفة اليونانية بصورة عامة الى ثلاثة مراحل:

١ ـ مرحلة النشوء والارتقاء.
٢ ـ مرحلة النضج والإشعاع.
٣ ـ مرحلة الهبوط والانحطاط.

ففي المرحلة الأولى كما يبدو من التاريخ الإغريقي، نمت الفلسفة الإغريقية وشبّت عن الطوق قبل ظهور سقراط، ولذلك يطلق عليها العلماء(فلسفة ما قبل سقراط).

وفي المرحلة الثانية شمخت الفلسفة الإغريقية حتى وصلت الذروة، وتمتد هذه المرحلة من سقراط الى أرسطو.

أما المرحلة الثالثة التي ذبلت فيها الفلسفة الإغريقية فتمتد حتى مطلع القرون الوسطى، وما دمنا نبحث في المعارف العقلية عند الإغريق، لا بد لنا من تقصّي المعارف العقلية في المراحل الثلاث.

□ ـــــــــــ المعرفة العقلية قبل سقراط

يبدو أن الفلسفة الإغريقية انطلقت انطلاقتها الأولى في البحث والتقصّي عن أصل الوجود و ماهيته ، وكان ذلك إمتداداً لميل شعراء المأساة الإغريق الذين كانت لهم شطحات أسطورية في تفسير نشأة الوجود وعلاقته بالآلهة مما جعل العلماء يطلق على الشعراء المأساة إسم (الفلاسفة الأوائل) الذين أسسوا وركزوا معالم الحكمة والتفكير العقلاني.

وكان الفيلسوف الإغريقي طاليس المالطي أول حكيم من حكماء الإغريق بحث في أصل الكون وطبيعته فقال: « إن الماء هو أصل كل شيء ». وبذلك

عبّر عن أفكاره بعبارات معقولة حيث ابتعد عن تفسير معالم الوجود بالخرافات والأساطير، ولا بد بالقوى الخفية وتعدد الآلهة، بل على أساس عرفاني علمي يربط فيه المعلول بالعلّة ارتباطاً حكيماً. ومن الملاحظ أن حكيمنا هذا قد رأى من خلال تنوع صور الأشياء وتباينها وحدة شاملة تكمن خلفها، إليها تعود جميع الأشياء التي عنها صدرت، فتعدد الأشياء بمفهومه ليس سوى أمر سطحي لا قيمة له، إنما المهم ما يكمن خلفه. وبذلك أظهر طاليس أنه لا يلتفت الى تعدد الكائنات والأشياء بقدر ما يهتم الى سبر أعماق الحقيقة دون أن يهتم بما يطفو على سطحها من أشياء تبدو بالعين المجردة.

وانطلاقاً من هذه الأفكار يمكننا أن نعتبر محاولة طاليس هذه، المحاولة الفلسفية الأولى التي تنظر الى الكون نظرة عامة شاملة، وتركز له تفسيراً واحداً يضم كافة جزئياته.

وجاء بعد طاليس تلميذه أنكسمندريس الذي قال بأن الأصل هو اللامحدود أو اللامتناهي. ثم جاء أنكسمنس الذي قال بأنه الهواء. ثم أكزينوفانوس فقال: « إنه التراب » ثم هيراقليطس الذي قال أنه النار. ثم جاء أمبيذوقليس فقال: « إنه هذه العناصر الأربعة جميعاً ». ثم أعقبه برمنيدس حيث قال أنه الوجود. ثم ديمقريطس ولوقييوس فقالا: « إنه الذرات ». ثم تبعهما أنكساغوراس حيث قال: « إنه عدد لا نهاية له من العناصر أو البذور يحركها عقل رشيد حكيم ».

وفي ضوء هذه الأفكار العرفانية، نرى أنها قامت على أساس من التفكير العقلي المجرد، فنظرت الى العالم في قالب من الكلية الشاملة واستوعبته في انطلاقة واحدة أو أفكار قليلة، فأذابت الفوارق بين الأشياء واستنكرت ما بينها من اختلاف وشدتها بسلسلة ضخمة من العلاقات، جعلتها قبساً واحداً بعد أن كانت أشتاتاً مبعثرة. ومن المؤكد أن هؤلاء الحكماء جميعاً قد إتجهوا في تفكيرهم العرفاني نحو العالم الخارجي الذي يحيط بهم، عالم الأرض والسماء وفسحة الكواكب والأفلاك، أما العالم الداخلي، أي عالم الذات الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها. وأما العقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها فقد ابتعدوا عنهما، ولم يتمكنوا من النفاذ اليهما واستيعابهما لأن تقصي الأمور

الطبيعية أقرب منالاً من البحث في الذات والعقل، وأيسر وصولاً لأن كل ما يتطلبه البحث في هذه الأمور إنما هو إلقاء شعاع الفكر على الأشياء، واستنباط بعض النتائج منها. أما أن يرتد الفكر على نفسه بتأملها، فهذه مرحلة تتطلب مجهوداً أكبر، لأن الفكر فيها يخرج من ذاته، لا ليراقب الأشياء ويدرسها عن قرب، بل ليراقب ذاته وينفذ الى أعماقها.

وفي اعتقادي أن عالم الطبيعة عالماً متحول، لا استقرار فيه ولا ثبات مما يسهل مراقبة أفاعيله. وأما عالم الذات فهو أكثر استقراراً، لا تطرأ عليه تغيرات ظاهرة، ممكن تفحصها مباشرة لذا فهو أصلب لا يتغير ولا يمكن ملاحظته. إن عالم الذات هو الوسيلة للوصول الى عالم الموجودات.

لذلك لا بد من معرفة الذات قبل معرفة بقية الموجودات الجزئية والكلية.

واستناداً على هذا الرأي انتقلت الأفكار الإغريقية من البحث في ماهية الطبيعة الى دراسة الإنسان وما يتفاعل في وجوده وذاته من قيم ومناقب، وهذا ما مهدّ له السوفسطائيون، وتم على يد سقراط، ثم استخلص كل نتائجه أفلاطون وأرسطو.

ولا بد لنا هنا أن نلاحظ بأن الفلسفات التي سبقت عصر سقراط قد تناولت العالم الخارجي من كافة جوانبه وتحدثت عن مظاهره المختلفة، فلم يبق لها ما تتحدث عنه، وظلت تدور في هذه الحلقات حتى أطلّ التغيير الشامل للظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي سادت المجتمع الأثيني. فأطاحت بكثير من المعايير والمقاييس وقوضت معالم القيم الأخلاقية والقوانين السياسية مما أدى الى قيام موجة عاتية من النقد والمعارضة الناهدة الى رفع الإنسان الأثيني كيما يفحص أفكاره من جديد ويعيد النظر من قيمه الروحية وسلوكه المناقبي وفق أسس تتركز عليها السلطة وقوانين الدولة. وقد قاد هذه الحملات المعارضة السوفسطائيين، وصمد لها بشموخ رائد الفلسفة الإغريقية سقراط الحكيم الذي نقل مجمل الفلاسفة الإغريقية من مناحي طبيعية الى منحى الإنسان وعالمه الكامن في ذاته المتكيفة مع الظواهر الوجودية.

وهذه الخطوط الفلسفية الجديدة نقلت الفلسفة الإغريقية التي كانت تطفو

على السطح الى الأعماق، حيث أصبح الإنسان في نظرها من أسمى الأهداف الناهدة الى الكمال والمثالية.

ولا نحب هنا أن نبدي آراء نا عن طريقة التفلسف الساذج الذي تجعل من الإنسان مجرد كائن لا دخل له فيما يجري حوله من أحداث، ولا مشاركة له في تكييف الظواهر لأن فلاسفة ذلك العصر لم يسبروا أعماق ذاته، ولم يدركوا المعنى العميق الذي يرمزون اليه. إنما نتلفت بشغف وانتباه الى عملاق الفلاسفة سقراط الذي حمل علىٰ أكتافه قضية الذات الإنسانية وما يرتبط بها من تفكير ووجدان وسلوك، مما جعل التفكير الإغريقي الفلسفي يكتسب دفقات روحية سامية أكسبت إنسان ذلك العصر الوعي والإدراك ليتفاعل بقوة ونشاط مع المجتمع الذي يعيش فيه. ومن البديهي أن يكون على رأس أولئك الفلاسفة الذين شيدوا صرح الفلسفة الإغريقية الروحي سقراط وأفلاطون وأرسطو وسنتحدث عنهم فيما يلي: الفيلسوف الأول الذي ضحى بجسده في سبيل ما يؤمن به من أهداف ومناقب هو الحكيم سقراط الذي وجد إبان تأرجح الفلسفة اليونانية بين الإنسان والطبيعة، وعندما كان الصراع على أشده بين الذات والموضوع حيث دخلت عادة تقديس العقل والفن والقانون بعد الانتصارات الرائعة التي حققها الإغريق على الفرس في حربين متتالين.

□ ـــــــــــــ أفكار سقراط العقلانية

من الأمور الملفتة للنظر والتي يكتشفها الباحث في منهج سقراط الفلسفي، أن سقراط لم يكن صاحب مذهب معين، وإنما كان صاحب منهج حواري استنباطي قائم على التهكم من أجل الوصول الى تحديد الماهيات، لذلك لا نستغرب إذا وجدنا أرسطو يقول عنه بأنه صاحب الحد الكلي ومنهج الاستقرار الذي يعني الإنتقال من الأشياء المحسوسة المادية الى الأمور اللامحسوسة المعقولة، أي من صغار الأشياء الى كبارها بقصد الوصول الى المعنى الكلي أو الماهية.

وهذا يقودنا بما لا شك فيه أن سقراط لم يكن يهتم بالجزئيات بقدر ما يهتم بالكليات، لأن معرفة الجزئيات باعتقاده ناقصة لا توصل أبداً الى الحقيقة. أما الذي يوصل الى الحقيقة فهو المعرفة بالكلية، إذ أن المعنى الكلي هو الأصل الذي تفرعت منه كافة الجزئيات. والمعرفة بنظر سقراط يجب أن تقوم على إدراك واضح للماهيات باعتبارها تشكل مركز الثقل بالنسبة للمعرفة، التي تشمل الجزئيات والكليات.

ويلاحظ أن سقراط في فلسفته يرى أنه إذا كان الإنسان غير مدرك للعلم الصحيح فإن فيه رغم ذلك حقائق كامنة خفية بإمكانه أن يستنبطها من نفوس الآخرين، باعتبارها حقائق لا يعلم الانسان بها كونها مخفية في ذاته، وليس له وسيلة لمعرفتها إلاّ عن طريق الحوار العقلاني العرفاني الذي يفتح المدارك باتجاه حقائق جديدة لم تكن معلومة لدى الإنسان، أما السخرية التي يعتمدها سقراط في أكثر محاوراته التي يغلفها بأفكاره العقلانية وهو يرى بأنها تكشف عما يتفاعل في أعماق ذاتنا من أخطاء وغرور، وتعيد عقولنا العارفة الى حظيرة العرفان بالقوة السرمدية الناهدة الى المثالية في تصرفاتنا الداخلية والخارجية تجاه المجتمع الذي نعيش فيه.

فالتهكم إذاً بنظر سقراط يقضي على الأضاليل ويقوّض معالم الأباطيل والأوهام ويوصل الإنسان الى أعماق الحقيقة التي يجهلها، ويكفي سقراط فخراً أنه نبه الأذهان الى وجوب التزام الدقة في انتقاء الألفاظ باعتبار أن المعاني موجودة في صميم النفس فلا سبيل الى استخراجها منها وتوليدها إلاّ باحتكاك العقول والأذهان عن طريق الحوار العرفاني. وفي الحقيقة أن سقراط هذا الحكيم الجبار الذي شعّ نوره في مختلف أنحاء المعمورة منذ القديم وحتى هذه الساعة، كان مثالاً للمواطن الصالح الذي يريد أن يصعد بأمته وبالانسانية جمعاء الى حيث يرجو لها من خير ومعرفة. فهو إنسان حكيم صادق وأمين ومخلص، ارتفع عن الصغائر وتنزّه عن الشرّ، وأحسن الى الناس جميعاً بما قدم اليهم من إرشادات ونصح وهداية أوصلتهم أو بالأحرى أوصلت بعضهم الى قمة المثالية والكمال المطلق.

إن سقراط هذا البرج الصامد والمنارة المشرقة سيفاخر به الفكر العالمي

على مرور الأجيال حتى يقضي الله أمراً كان مفعولاً.

ومن الأمور المشهورة عن سقراط أنه كان ينفث في تلامذته حب الأفكار الشعبية المنبثقة من حنايا المنطق العقلي. ويشجعهم على عدم الاستجابة لرأي الأكثرية عند إصدار أحكامهم في بعض الأمور العرفانية، لأن الأكثرية في هذا المجال لا يكون محكاً للحقيقة، ولا تتخذ دليلاً على حجة رأي أو بطلان فكرة. فبالعقل وحده تمحص الآراء والأفكار وتحلل العقائد، والحقيقة الفاعلة بنظر سقراط تكتشف عن طريق العقل وبواسطة العقل ـ وترفض كل حقيقة لا يمكن الوصول اليها بواسطة العقل الذي يستخدمه الإنسان المدرك على الوجه الصحيح. وهذا يعني أن العقل عند سقراط هو الموصل الى معرفة الحقيقة لا الحس، لأن الحواس قد تختلف باختلاف الأفراد، أو باختلاف الحالات بالفرد الواحد. أما العقل فمعاييرة ثابتة وعام لدى الناس جميعاً، فلا يكفي لسبر أعماق شيء ما أن نقتصر على وجوده الجزئي المحسوس المتبدل، .بل يجب الى تقصي وجوده العقلي الثابت، أي ألى ماهيته في ذاتها، أو إلى حدّه الكلي باعتبار أن العقل يستخلص من أوصاف الجزئيات وعوارضها المحسوسة عن طريق الاستقراء، والتحليل والمطابقة، والمقارنة. والمعاني الكلية الثابتة في هذه الأمور هي كالمبادىء والنفوس وصور الأنواع وحدود الأشياء وماهيات الفضائل، لا يمكن كشفها إلا بوساطة العقل ومنطقه العرفاني الناهد الى المثالية والكمال.

ومن الأمور البديهية أن حقائق الأشياء دائماً وأبداً ثابتة والعلم بها متحقق. فأذا أردنا معرفة الوجود الذهني والتأكد بأنه حقيقة عرفانية جديرة بالبحث، فليس علينا إلاّ أن نعتمد على فلسفة هذا الحكيم الذي غاص في أعماق المدركات الكلية، وأعطى القوة الدافعة الكبرى لهذا التيار العظيم[1].

ولم يهمل سقراط في فلسفته المعرفة، بل ذهب الى اعتبارها وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة مفاعله لتطهير النفس والسمو بالروح، كما وأنه أعطى العلم النفسي، أي العلم الخاص بالذات الانسانية أسمى المعاني الحقانية، وبشر

---

(١) «كتاب في الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية» للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا.

بضرورة معرفة النفس قبل معرفة الحقيقة. لأن معرفة الحقيقة باعتقاده هي معرفة الذات لذاتها، واستخراج ما فيها من عناصر الحق والخير والفضيلة والجمال. وبهذه المعرفة يشعّ العقل فيضيء نوره قلوب الناس، ويولد فيها حب الجمال الذي يشمل كل القيم الإنسانية فيتوصلون بواسطة الشعر والموسيقى النابعين من الذات الى منزلة سامية تؤهلهم لتركيز معالم مدينة فاضلة يسيطر عليها الحب والاخاء والفضيلة، ويكون لكل فرد من أفرادها حق المساواة مع غيره من سكان هذه المدينة الفاضلة، وتوفير الطمأنينة والعدل والرخاء للجميع.

□ ــــــــــــــــ التفكير الأفلاطوني

لا نرغب في هذه العجالة أن نأتي على ذكر حياة هذا الفيلسوف الكبير، ولا على مدى علاقته بمعلمه سقراط، لأن كل ما يهمنا من أفلاطون وأفكاره النواحي التي تعرض فيها للعقل وما يدور في فلكه من إشعاعات تضفي على فلسفة أفلاطون الروعة والكمال.

فأفلاطون الذي تتلمذ على يد سقراط وكان من أقرب المقربين اليه، قد خلف معلمه بعد أن مات مسموماً بمحض إرادته. ولم يخلفه في زعامة الأكاديمية السقراطية فحسب، بل ورث عنه كافة أفكاره العرفانية وطورها وبلورها حتى جاءت آية في الروعة السمو. ولم يقف في نشاطه العلمي عند هذا الحد بل اعتمد في فلسفته على المحاورات متخذاً من معلمه سقراط بطلاً لها. وليست محاورات أفلاطون إلاّ جزء من تصوره الفلسفي الذي ارتشف رحيقه من ينبوع معلمه ومفيده سقراط. ومن المؤكد أن أفلاطون قد اختار الطريقة المثلى الحقيقة، فالحقيقة كامنة في النفس كمون النار في الحجر، معروفة لها منذ أن كانت في عالم المثل، ثم غشيتها الغواشي ولا سبيل الى إظهارها إلاّ باحتكاك الآراء والأفكار وإخضاعها لنقد الأخرين واختبارهما بما تنطوي عليه من نتائج تلزم عنها.

وبصراحة يمكننا أن نقول بأن أفلاطون هو الفلسفة اليونانية بكاملها. إذ

تلتقي فيه عناصرها الأساسية والثانوية التي ورث بعضها أو كلها عن سابقيه، فجددها تجديداً كاملاً. وإذا ما تعمقنا في فلسفة أفلاطون، لمسنا لديه العنصر العقلي، والعنصر العلمي، والرياضي، وعنصر الجدل والمناقشة، والعنصر الديني الإلهي. وقد زاوج بين كل هذه العناصر وأضفى عليها من عبقريته ما جعل منها فلسفة عرفانية تصمد أبداً في وجه كافة التيارات الفلسفية الأخرى وتنازع الخلود[1].

وتبدو مناقب أفلاطون في كتابه «الجمهورية» حيث جسد فيه مناقب الفيلسوف الحقيقي، كونه في نظره يجب أن يكون هذا الفيلسوف محباً للحقيقة وراغباً في معرفة جميع الموجودات، ميالاً الى الابتعاد عن الشهوات، قانعاً زاهداً في الحياة مقداماً أمام الموت، بعيداً عن العنجهية والكبرياء، سامي المدارك، حر الفكر، قوي الحدس، عادلاً محباً للجمال. ومن لم تتوفر فيه هذه المزايا فلا سبيل الى بلوغه الفلسفة الحقانية.

وما دمنا نتحدث عن فلسفة أفلاطون نرى لزاماً علينا أن نستعرض آرائه ونظرياته المخصصة للمعرفة التي قال عنها معلمه سقراط بأنها لا يمكن تحقيقها إلّا عن طريق العقل، كونه السبيل الوحيد للمعرفة. فأفلاطون قد وجه عناية خاصة الى كيفية تكوين المعاني والتصورات عن طريق حس من الحواس، فقال: «بأن الحس لا يصلح أن يكون طريقاً للمعرفة الحقانية، كما أن المحسوسات لا تصلح أن تكون موضوعاً لها[2]. فلو كانت الحقيقة هي ما يأتي به الحس، لم تكن هناك حقيقة، وإلا لكان ما يقوله أي إنسان عن العالم مساوياً في قيمته لما يقوله أي إنسان آخر. فمن ذا يفصل بينها يقوله هؤلاء جميعاً؟ وأي حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع اليها لحسم الخلاف؟.

كلا حسب رأي أفلاطون ليس الحق ما يأتي به الحس، لأن الحس إنما ينقل لنا الصيرورة الدائمة والتبدل المستمر، إنه إنما يتحفنا بفيض من التغيرات الفردية المؤقتة إنه أنما يدرك عوارض الأجسام وأشباهها ولا يصل إلى إدراك

(١) «جمهورية أفلاطون» ص ٥٣١.

(٢) «جمهورية أفلاطون» ص (٥١١ ـ ٥١٢).

حقيقتها، إنه أول مراحل المعرفة ولكنه ليس كلها. فالنظر اليه على أنه كل المعرفة فيه إنكار للعقل من حيث هو ملكة خاصة مستقلة عن الحس قائمة بذاتها. فلو لم تكن لنا إلاّ إحساسات لما كانت لدينا قط معلومات أو حقائق. فالمعلومات والحقائق ليست هي ما يأتي به الحس، وإن كان الحس شرطاً في حصولها. إنها إنما تأتي عن طريق الأفكار وعن طريق الصور والمعاني الكلية والمدركات العامة. فالعقل يتلقي فيضاً من الاحساسات ثم يصوغها أفكاراً وصوراً ومعاني ومدركات، وهنا تكمن حقيقتها. وإذا كنا لا ندرك إلا الجزئيات المحسوسة، لكانت هذه العمليات مستحيلة ولكان التفكير متعذراً، مما لا شك فيه أن العقل يدرك موضوعات الحواس على اختلافها، فيركبها معاً ويصنفها حسب ما بينها من تشابه ثم يعبر عن الصنف بكامله باسمه العام. فكلمة إنسان على سبيل المثال ينطوي تحتها جميع الناس وكذلك كلمة حيوان ونبات وكتاب وورقة. هذا هو الحد الكلي الذي لا يدرك بالحس وإنما يدرك بالعقل، والعقل وحده يبقى ولا يتغير ولو انعدمت جميع الجزئيات المقابلة له. والعقل بالنسبة الينا هو الذي يجمع الاحساسات ويضمها بعضها الى بعض، ويدرك العلاقات القائمة بينها، ويصدر عليها أحكاماً مغايرة للحس. فالجمع والمقارنة وإدراك العلاقات وإصدار الأحكام ليست من أفعال الحس، وإنما هي جزء لا يتجزأ من مفهوم العقل. صحيح أن الاحساس ينبّه العقل ويزّوده بالمادة الخام، باعتباره أداة العقل ولكنه ليس هو العقل ذاته. وعلى هذا فليست المعرفة هي الإحساس وإنما هي حكم العقل على الإحساس.

ولما كان الحس في مفهوم أفلاطون لا يصلح كوسيلة للمعرفة الحقيقية فكذلك الظن لأن موضوع المحسوسات المتغيرة لا الحقائق الثابتة فهو وإن كان أرقى من الحس، إلاّ أنه يظل معرفة ناقصة غير معلّلة، فهو يحكم على الأشياء لا كما هي في ذاتها، بل بحسب ما تبدو للشخص الذي يحكم عليها. إن المعرفة الحقيقية حسب رأي أفلاطون هي المعرفة المعللة، أي معرفة الأمور بعللها وأسبابها، ولهذا كان الظن غير ثابت، بل هو يتغيّر بتغيّر موضوعه في عوارضه وعلاقاته، وبتغير ظروف الشخص وأحواله. إن الظن قد يكون

صادقاً وقد يكون كاذباً بخلاف المعرفة المعللة فهي معرفة صادقة ضرورة واجبة بأنها قائمة على البرهان، ولأن موضوعها الحقيقة الكلية والماهية الثابتة.

وقد يكون الاستدلال أرقى من الظن وأقل من التعقل، فهو أرقى من الظن لأن موضوعه غير حسي. وهو أقل من التعقل لأنه يستعين بالمحسوسات للوصول الى موضوعه، وذلك كالأشكال الهندسية والنظريات الرياضية، فكلها معقولات غير حسيّة وإن كانت تأخذ من الحس بطرف، فالفكر فيها يستخدم الصور المحسوسة لتنبيه الصور المعقولة ثم لا يلبث أن يستغني عن كل صورة حسية ليحتفظ بالمعاني الكلية ويتأملها.

والتعقل عند أفلاطون هو أسمى درجات المعرفة وأرقاها جميعاً كون موضوعه التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية. كالعدالة والجمال والخير، فهو يطلب العلم الكامل والمعاني الكلية والماهيات الثابتة والصور المفارقة والحقيقة العليا حقيقة الحقائق دون الاستعانة بالحواس والرجوع اليها. هذا هو العلم الكلي، والعلم المثالي الذي انما يطلب لذاته، وكل ما عداه وانما يطلب له وهو إنما يدرك بالعقل والمجاهدة الفكرية والدأب على حياة التأمل والنظر فهو الغاية القصوى والمطلب الأكمل.

□ ـــــــــــــــــ أفلاطون وعالم المُثل

عندما ذهب سقراط الى أن معرفة الماهيات هي المعرفة الحقيقية، فهو لم يقل بأن وجود الماهيات هوالوجود الحقيقي. وإنما اقتصر فقط على إعلان هذا المبدأ... إلاّ وهو المعرفة الحقيقية هي معرفة الماهيات.

ولما جاء أفلاطون واستفسر عن مصدر المعرفة، رفع هذه الماهيات الى مقام الوجود الحقيقي وسلب كل شيء دونها أي حق في الوجود. وقد فعل ذلك عندما أطلق نظرية المثل، حيث تساءل عن مصدر المعرفة؟ وكيف يدرك العقل الأفكار الكلية، والمعاني المجردة، والصور المفارقة، وسائر الماهيات المعقولة دون الاستعانة بالحس؟

لا يصح أن تكون مدركة بالحس قال أفلاطون لأن الحس متغير، وهي سرمدية لا يتطرق إليها أي تغيير، ولا ينالها فساد، ثم إنها مركوزة في النفس، على حين أن الحسيات عابرة تكتسب اكتساباً وهي مطلقة، بينما الحسيات نسبية تختلف باختلاف الأشخاص والظروف والأحوال. وهي أيضاً متسقة فيما بينها، فيها انسجام وتناغم ونظام. وأما الحسيات فهي متصارعة فيما بينها، متعارضة يكثر فيها التشويش والاضطراب وأخيراً أنها كلية، بينما لا تقدم لنا الحواس إلّا شتاتاً من المعلومات الجزئية المبعثرة[1].

وهنا يستفسر أفلاطون من أين جاء هذا الفرق الكبير معطيات الحس ومعطيات العقل؟ وإذا لم يكن الحس المصدر الأساسي للمعرفة بهذه الماهيات فماذا عسى أن يكون مصدرها؟ ويجيب أفلاطون مؤكداً بأن مصدرها لا شك المثل[2].

والمثل كما يفهمها أفلاطون هي حقائق محلية ثابتة موجودة بالعقل وجوداً خارجياً مفارقاً مستقلاً عن الانسان، هي في وقت مصدر المعرفة وعلة له. كما هي مصدر لوجود الأشياء في العالم المحسوس وعلة له. فلو قلنا مثلاً أن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها، لكنا كمن يفسر الجمال بعلّة ليست دائماً سبب للجمال. فهذا الشكل أو اللون أو الأريج قد يكون سبب قبح أيضاً في أشياء أخرى غير الزهرة. وكذلك لو قلنا أن سبب الطول في هذا النبات مثلاً هو مقياس قدم، فهذه القدم ذاتها قد تكون سبباً للقصر أيضاً، فكيف تكون القدم علة للطول وللقصر في آن واحد؟ إنما علة الطول في الأشياء هو مثال الطول أو ماهيته، وكذلك علة القصر وعلة الجمال، فهناك مثال للطول ومثال للقصر، ومثال للجمال في عالم غير هذا العالم المحسوس. هو السبب في طول الأشياء وقصرها، وهو علة ما نرى فيها من الجمال.

وهناك دليل آخر استخدمه أفلاطون للدلالة على وجود المثل، وهو أن المدركات الكلية لا تدرك بالحس، فالجمال مثلاً مدرك كلي نستنبطه بغض

---

(١) «جمهورية أفلاطون» ص ٥٣٢.

(٢) «فيدون» ص ٧٤.

النظر والتأمل في شتى الأشياء الجميلة، فلولا أن في أذهاننا فكرة سابقة عن الجمال لما عرفنا أن هذه الأشياء بالذات تشترك بالجمال، وهذه الفكرة السابقة أما ألا يكون لها وجود في الخارج فتكون حينئذ من اختراع العقل فبذلك تكون شيئاً نسبياً مقيساً بمقياس شخصي محض، فيصبح الإنسان مقياس كل شيء حسب المفهوم السوفسطائي؛ وأما أن يكون لهذه الفكرة السابقة وجود خارجي مستقل عنه[1].

ولما كانت الآراء السوفسطائية باطلة كما يقول أفلاطون لم يبق إلاّ أن نسلم بأن فكره الجمال الموجودة في العقل إنما تنسجم مع شيء في الخارج تمام الانسجام هو مثال الجمال. ففي العالم الخارجي عالم المثل جمال في ذاته مستقل عن عقل الإنسان، ولو لم تكن نفوسنا حاصلة على هذا المثال لما استطاعت أن تدرك الشيء الجميل. ذلك أن نفوسنا وفق رأي أفلاطون قبل حلولها في الأجسام كانت تعيش في عالم غير هذا العالم، عالم سام شريف هو عالم المثل[2]. ثم أهبطت الى العالم الأسفل لجريمة اقترفتها، فاذا رأت شيئاً جميلاً على هذه الأرض، تذكرت مثال الجمال في عالم المثل. وهكذا فالعالم إنما هو تذكر، والجهل نسيان، فكما أننا نتذكر صديقاً عند رؤية صورته، كذلك نتذكر النفس مثال الجمال عند رؤية الأشياء الجميلة وما يطبق على الجمال، يطبق على العلم والحق والخير وسائر المعقولات الكلية.

ويرى أفلاطون وهو يتحدث عن المثل أن للحيوانات والنباتات والجمادات مثل أيضاً، فللحصان مثاله، وللتفاح مثاله، وللماء مثاله، وللنار مثالها، وما الحصان المحسوس إلاّ شيء شبيه بالحصان المثالي، وما الماء المحسوس إلاّ شيء شبيه بالماء المثالي، وما التفاح إلاّ شيء شبيه بالتفاح المثالي. وكذلك للصفات مثلها، وكذلك للأفعال مثالها، وللنسب مثلها، وهكذا بكل شيء في نظر أفلاطون مثله. وهذه المثل منضدة بعضها فوق بعض على نحو تصاعدي يشمل كل منها جميع ما دونه الى أن ينتهي هذا النظام الهرمي الى مثال الخير

---

(١) « جمهورية أفلاطون المقالة الثانية » ص ٣٧٩.

(٢) « مينون » ص (٨٦ ٨٧).

وهو المثال الأعلى وحقيقة الحقائق وجوهر الوجود، وجميع المثل تتجه اليه لأنها كلها تنشد الخير وتنهد اليه. ومن الطبيعي أن تكون هذه المثل الأفلاطونية ليست مادية، وإنما هي معاني مجردة خالدة، والأشياء المادية إنما تتشبه بها لأنها ناقصة معرضة للفناء عاجلاً أو آجلاً. فالأعمال الفاضلة الفردية قصيرة الأجل، ولكن الفضيلة هي حقيقة خالدة سرمدية. وهذا يعني أن كل موجود فإنما يتعين نوع وجوده وصفته بمشاركته في مثال من هذه المثل وتشبهه به، وهذه المشاركة فإنما الكمال للمثل، ولمثال المثل خاصة، وهو مثال الخير.

فالمثل إذن كما يراها أفلاطون هي معاييرنا الدائمة، والنماذج الحقيقية للوجود وبحصول صورها في أذهاننا يحصل لنا العلم. فهي الموضوع الحقيقي للعلم، ومعرفتها هي المعرفة اليقينية، واليها ينبغي أن تتوجه الأبحاث العرفانية الفلسفية باعتبارها هي الأسس الأولى للوجود، ولا أساس لها. وهي جوهر الأشياء ولا جوهر فوقها، ولا يحدها زمان ولا مكان فهي أزلية أبدية سرمدية، لا تفسد ولا تتعرض للفناء.

والمثل من وجهة نظر أفلاطون جواهر كلية بسيطة لا تتركب من شيء ولا تُنحلُ الى شيء. فمثال الانسان ليس هذا الانسان الخاص الجزئي الناقص، بل هو الحقيقة الكلية العامة الكاملة لكل إنسان، وكل مثل قائمة بذاتها لا تعدد فيها ولا تكثر، ولا يدركها إلّا العقل الخالص عقل الحكيم العارف الذي وهبه الله مواهب لا تتحقق لكل إنسان وقد توفرت له الرؤية الصحيحة الصادقة.

والمثل الأفلاطونية هي مصدر معرفة ومصدر الوجود وعلة لهما جميعاً. بل هي للأخلاق والسلوك، وحتى يؤمن الانسان بها لابد من التشبيه بها والغوص في أسرارها ليقف على كنه الوجود والموجودات. فيصبح عارفاً بالحقيقة حكيماً ملهماً في القول والفكر والسلوك.

□ ـــــــــــ العقل عند أفلاطون

وانطلاقاً من نظرية المثل الأفلاطونية نصل الى أفكار أفلاطون النفسية،

أي تلك الأفكار التي ترتبط بالنفس وماهيتها، وما يتصل بها من مشاعر وأحاسيس وعلل ومعلولات.

فالنفس عند أفلاطون علة تحرك العالم كونها نفس العالم أو نفس الكلية. والحركة التي تحرك ذاتها بذاتها، لا بعلة أخرى زائدة عليها، لأن كل ما هو متحرك فإنه يفترض علة لحركته وهذه العلة بدورها معلولة لعلة أخرى حتى تنتهي كافة العلل والمعلولات الى حركة لا علة لها.

فالعالم إذاً بمفهوم أفلاطون كائن حي له نفس تحركه مركزها في وسط العالم وتمتد من خلاله حتى تحيط به من جميع أطرافه. بل انها لتتجاوزه وتذهب بعيداً حتى يكون لكل كوكب من الكواكب الثابتة والمتحركة نفس تخصه. وهذه الأجرام جميعاً سرمدية خالدة، لأن أجسامها ونفوسها خالدة ولأنها من صنع ذلك الإله الخيِّر الذي يأبى إفساد ما أبدعه وأحسن إبداع. وخلودها هو السبب في خلود أجسام الكواكب التي تتحرك بها حركة دائرية منتظمة خالدة. وأدنى أنواع الكائنات هي الأحياء الفانية من الحيوان والنبات أجسامها ونفوسها على حد سواء. إنما يوجد بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية من نبات وحيوان. النفس الإنسانية التي يجتمع فيها الخلود والفناء على السواء، ولقد أتاها الخلود منحة من الأله الصانع الذي أوجدها من بقيايا النفس الكلية. ففي النفس الانسانية قبس من نفس الكل، نفس العالم، فهي خالدة بخلودها، هذه هي النفس الناطقة، كما فيها أيضا شوائب غير عاقلة امتدت اليها من الكواكب، فكان منها الجزء الغضبي والجزء الشهواني، وهما الجزآن الفانيان من النفس الإنسانية[1].

□ ـــــــ فلسفة أرسطو

انطلق أرسطو شامخاً بفلسفته الى أعالي الذروة الشماء من حنايا المدرسة الفكرية

---

(١) « جمهورية أفلاطون » المقالة الرابعة ـ ص ٤٤٠.

التي أوجدها وبذر بذورها في المجتمع اليوناني سقراط لتفعل بنورها الشعشعاني مداميك عرفانية ثابتة لكل مدرسة من مدارس الحكمة الخالدة، والفكر الاجتماعي المثالي. وكانت انطلاقته هذه من عمق وجذور الفلسفة الأفلاطونية، والعقلية العلمية اليونانية التي ترى الوجود كأنه هندسة كبرى، فتستبعد منه بقدر الطاقة الممكن والحادث وتخضعه للضرورة.

ونلاحظ من خلال فلسفة أرسطو أنه بعد أن نقد معلمه أفلاطون، عكف على المشكلات الأفلاطونية يعاود فيها الفكر، ويدقق النظر في مشاكلها الماورائية حتى وصل الى موقفه الفلسفي العرفاني الذي سنحاول بحثه في هذا المكان. وإذا كانت مؤلفات أفلاطون قد كسبت قصب السبق بطابعها الأدبي الرفيع، فإننا نجد لدى أرسطو أسلوباً علمياً جافاً ممزوجاً بحدة التركيز وسلامة الأسلوب وإنسيابه في سهولة ويسر.

نحن لا ننكر كما لا يستطيع غيرنا أن ينكر، أن أرسطو فيلسوف عظيم وحكيم كبير تربّع على عرش الحكمة اليونانية في عصره بلا منازع واليه يرجع الفضل في تنظيم الفلسفة اليونانية، وتفريع العلوم منها وإيجاد فن المنطق مرتباً منظماً. وعلى الرغم من اهتمام أرسطو بالناحية الإنسانية من الفلسفة فإن مجموع فلسفته مبني على اتفاق العلل المادية في العالم الطبيعي.

وحكمة أرسطو تتناول جميع المعارف الإنسانية التى كانت معروفة في زمانه، وقد بلغ تفكيره العرفاني ذروة العبقرية الإنسانية، وأحاطت أفكاره المبدعة بأشمل مظاهر الوجود الطبيعي والمدني. ويبدو أن فلسفة أرسطو قد نبعت من الواقع، وعالجت الوجود على ما هو عليه بالفعل. وكان الشغل الشاغل لأفكار أفلاطون العقلانية الإلحاح الدائم للمعقول ليقيم عليه مرتكزاً قوياً قواعده أوليات العقل وبديهياته، وجدرانه الوقائع المحسوسة بالاضافة الى البرهان، والاستدلال المبني على التجريد بعكس ما كان ينظر اليه معلمه أفلاطون الذي يعتبره المبدأ والنهاية.

فالتجريد العقلي عند أرسطو لاحقاً بالوجود الحسي، إذ لا وجود له إلّا بوجود العقل. وبعبارة أخرى فان أرسطو رغم حملاته وانتقاداته لأفلاطون لم

يخلص من سيطرته وروحه العقلانية التي تقدم المعقول على المحسوس، وتمكن بواسطة فكره النيّر من تحديد النزعة المثالية عند معلمه ووضع عوضاً عنها المنهج المادي.

ولا نستغرب عندما نجد أرسطو يحدد أن المعرفة في فلسفته ليست لها غاية الا طلب المعرفة من أجل المعرفة من ثلاثة وجوه للوجود الكلي من حيث هو وجود بإطلاق وهو لا يحتاج موضوعه في وجوده المنطقي ولا في وجوده الخارجي الى المادة وكذلك كالمحرك الأول وهذا هو علم ما بعد الطبيعة أو العلم الأعلى أو العلم الالهي أو الفلسفة الأولى. ثانياً من حيث هو مقدار وعدد، وهو ما احتاج موضوعه في وجوده الخارجي الى المادة. كالمربع والمثلث، وهذا هو العلم الرياضي. ثالثا من حيث هو متحرك ومحسوس. وهو ما احتاج موضوعه في حدوده ووجوده الى المادة، أو ما افتقر موضوعه في كلا وجودية المنطقي والخارجي الى المادة كالجسم مثلاً. وهذا هو العلم الطبيعي أو العلم الأدنى أو العلم الأسفل. وهو يشمل عالم الطبيعة، والآثار العلوية والكون والفساد، وعلمي الحيوان والنبات وعلم النفس.

وما دام حديثنا لا يرتبط ارتباطاً قريباً بكافة الآراء العرفانية التي تعرض لها أرسطو إنما يرتبط فقط بآرائه المتعلقة بالعقل باعتباره قوة فعالة قادرة على إدراك ماهيات الأشياء، والخواص العام المشتركة بين المحسوسات التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان، كونها تدرك الجزئيات، أي الأعيان المحسوسة في علاقاتها الزمانية والمكانية فتدل عليها وتصفها بصفاتها.

أما العقل عند أرسطو فيدرك الموجودات الكلية ويتعلق بماهية الإنسان التي تنطبق على جميع الأفراد في كل زمان ومكان. والعقل عند أرسطو نظري وعملي، فهو من حيث إدراكه للماهيات في ذواتها يسمى عقلاً نظرياً. ومن حيث حكمه على الجزئيات بأنها خير فيقبل عليها، أو شر فينفر منها يسمى عقلاً عملياً. والعقل النظري يقال الاشتراك على درجات مختلفة، فهناك العقل الهيولاني، والعقل الملكة، والعقل الفعّال. أما العقل الهيولاني فهو عقل بالقوة، وهذا يعني أنه ليس سوى مجرّد استعداد للتعقل يشبه صحيفة بيضاء خالية من الكتابة ولكنها قابلة لأن يكتب عليها كل شيء. وكذلك العقل

الهيولاني (أي العقل المنفعل) فهو قابل لأن تحصل فيه المعلومات بالفعل بتأثير عامل خارجي هو بالفعل دائماً وهو مبدأ الكمال، أو تحقيق فيه يسمى عقلاً فعالاً، كالنور يجعل الألوان التي كانت في الظلام بالقوة يجعلها بالفعل بعد أن كانت بالقوة. ثم العقل الملكة الذي حصلت فيه المعقولات، فأصبح بالفعل بعد أن كان بالقوة نتيجة لاكتساب المعارف، أو قل هو في مرحلة وسطى بين القوة والفعل، لأن صاحبه يستطيع استحضار معارفه متى شاء. ولكنها ليست حاضرة أمامه دائماً. وهو من هذه الناحية فيه جانب بالقوة وجانب بالفعل، ومن حيث أنه قدرة على الإدراك قد توفرت آلتها هو بالقوة، ومن حيث أنه تمرس بالمعقولات وأصبح التعقل له ملكة وهو بالفعل. وأخيراً العقل الفعّال الذي يعتبره أرسطو العلة الفاعلة للإدراك ومبدأ الكمال. أو التحقيق للعقل الهيولاني، يعني أنه الذي يستخرج المعقولات من الماديات الموجودة فيها بالقوة، ويطبع لها العقل الهيولاني فيخرجه الى الفعل، وإلاّ لظلّ عقلاً هيولانياً بالقوة، ولما تحقق له الكمال.

فالعقل الفعّال هو بالفعل دائماً، كالشمس هي نور بالفعل، دائماً تحيل المرئيات التي هي القوة الى مرئيات بالفعل. فلو كانت تارة ضياء وتارة ظلاماً. أي لو لم تكن نوراً بالفعل دائماً لما استطاعت أن تكشف الأشياء وتنقلها من مرئيات بالقوة الى مرئيات بالفعل. هذا هو حال الشمس في المحسوسات، وكذلك حال العقل الفّعال في المعقولات. والعقل الفعّال بالنسبة لأرسطو يتصف بصفات تميّزه عن كافة العقول التي ذكرناها وحتى عن كل الأشياء المادية المحسوسة باعتباره غير ممتزج بمادة، وليس له عضو يقوم فيه كونه هو وحده لا يفنى بفناء البدن لأنه خالد دائم.

وما دمنا قد أعطينا فكرة موجزة عن العقول عند أرسطو لا بد لنا من إعطاء صورة موجزة عن كيفية استدلال أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة: «إن الزمان لا بداية له ولا نهاية فهو أزلي أبدي. وذلك لأن كل آن منه فله قبل وبعد، فلا آن أحق بالزمانية من آن، إذ كل الآنات سواء فكلما تصورنا آناً تصورنا آناً قبله وآناً بعده.».

فالآنات إذن لا نهاية لها في الأزل والأبد، وإذن فالزمان موجود منذ الأزل

والى الأبد ، والزمان مقياس الحركة. فإذا كان الزمان أزلياً أبدياً فإن الحركة التي تقيسه لا بد أن تكون هي أيضاً أزلية أبدية، وهذه الحركة لا تكون علة ذاتها، وإلا اجتمع فيها. إنها علة ومعلول في آن واحد هذا الى أن العالم متغيّر وكل تغيير فانما يحدث لتحقيق الكمال والوصول الى الأفضل، ولما كانت العلة الفانية هي الكمال الذي يتجه اليه كل معلول ولم يكن من الممكن أن يحتوي المفضول على الأفضل، فليس من الممكن إذن أن يشتمل المعلول على علته بل لا بد أن تكون هذه العلة غيره وخارجة عنه، هناك نوعان من العلل: علة أولى وعلة ثوانٍ. ولما كانت العلل الثوان معلولة لما قبلها، فكل متحرك لا بد له من محرك، وهذا المحرك لا بد له من محرك وهكذا دواليك فإما أن يستمر التسلسل الى غير نهاية، وأما أن يدور على ذاته، وأما أن يتوقف على محرك أول. أما الاستمرار الى غير نهاية فمستحيل لعدم العثور على محرك أول، وبعدم العثور عليه تبطل الحركة أصلاً مع أن الحركة ثابتة بالبرهان. فالاستمرار الى غير نهاية إذن فيه نفي للحركة وللمحرك معاً. وأما الدور فهو مستحيل أيضاً لأنه يجعل العلة الواحدة علة ومعلولاً في آن واحد، فلا بد إذن من التوقف عند محرك أول يكون علة جميع الحركة ولا علة له، فهذا هو المحرك الأول، أو علة العلل، أو الله. والمحرك الأول لا يتحرك، إنه يمد بالحركة كل ما عداه وهو منزّه عنها، فهو محرّك المحركات دون أن يتحرك. إذ لو كان متحركاً لافتقر الى محرك، ولافتقر الى محرك ويتسلسل فلا بد أن ينقطع التسلسل ونقف عند محرك أول لا هو يتحرك ولا محرك له من الخارج. ثم إن الحركة إنما هي انتقال من حال الى حال، فلو أمكن اتصاف المحرك الأول بها لانتقل من الحالة التي هو عليها الى حالة أخرى، أما أن تكون أسوأ من الحالة الأولى التي كان عليها أخيراً منها أو مماثلة لها. وكل ذلك يتنافى مع ما يجب له من الكمال المطلق.

فالتحرك الى أسوأ يوجب اتصاف الله بالنقص، والتحرك حركة مماثلة لحالته الأولى يوجب اتصافه بالعبث إذ لم ينتج عن هذه الحركة شيء، والتحرك الى الأحسن والأفضل يجيز على الله الاستكمال بعد أن كان ناقصاً. وهكذا فكل حركة تؤذن بالنقص، ولما كانت الحركة أبدية أزلية أي لا نهاية لها فيجب

أن يكون المحرك الأول لا نهاية لقوته وإلا لم تكن الحركة لا نهائية. فإن ذا القوة النهائية لا تصدر عنه حركة لا نهائية، كما أن ذا القوة اللانهائية هو وحده القادر على التحريك بحركة لا نهائية، فإذا كان النهائي لا يقدر إلّا على الحركة النهائية، فإن اللانهائي لا حدود لتحريكه، وبما أن البداية والنهاية حدان للحركة، وبما أن الحركة في الكون لا حدود لها بمعنى أنه لا ابتداء لها ولا انتهاء. فأن المحرك الأول المحدث لهذه الحركة ذو قوة لا نهائية وبالتالي فانه هو أيضاً أزلي أبدي، ثم إنه واحد من كل جهة. يدل على حدثه انتظام العالم، وتناسب الحركات بعضها مع بعض. فإن ذلك لا يتصور لو لم يكن المحرك الأول واحداً، يضاف الى ذلك أن الحركة الأزلية الأبدية حركة متصلة متساوية تجري على وتيرة واحدة في كل أجزائها، وهي الحركة الدائرية. فلا بد أن تكون علتها واحدة أيضاً، فالمحرك الأول لهذه الحركة إذن واحد، وهو واحد بسيط مركب فيه ولا كثرة بوجه من الوجوه، فلو كان فيه شيء من الكثرة لكان فيه شيء من المادة والتغيير وإمكان الوجود وجواز الانحلال. إذ كل مركب مصيره الى الانحلال فضلاً عن أن وجوده متوقف على وجود أجزائه لا يبقى إلّا ببقاء هذه الأجزاء.

والمحرك الأول صورة محضة، إذ الوجود الحقيقي إنما هو وجود الصورة الخالصة التي لا تشوبها هيولى أو أي شائبة من شوائب الهيولى. لأن الهيولى نقص ،وهو منزّه عن النقص، ويترتب على ذلك أنه فعل محض، فلا يداخله شيء مما هو بالقوة وإلّا لاحتاج الى فاعل آخر يخرجه من القوة الى الفعل فيكون وجوده مستفاداً من غيره، والغرض أنه علة ذاته، ولا يقتصر أمره على أنه فعل محض وصورة محضة، وإنما هو في قمة الصورية والفعلية ، وأعلى درجة من درجاتها، وهوخير محض. لأن الخير المحض هو ما لا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه، تلك حال الفعل المحض والصورة المحضة، ولذلك تصبو اليه جميع الكائنات. فهو إذن العلة الغائية التي تتوجه اليها الأشياء والتي تحركها جميعاً دون أن تتحرك. وأخيراً هو عقل. فهو لما كان صورة خالصة وفعلاً محضاً لا تشوبه شائبة من شوائب المادة فإنه لا امتداد فيه، ولا

كثافة، إذ الامتداد والكثافة من صفات الهيولى فهو إذن في مقابلة الوجود المادي وعلى نقيضه وبالتالي فهو عقل خالص. أي شأنه التعقل ودأبه التفكير، فلا عمل له إلّا التعقل والتفكير.

ولكن ماذا يتعقل وفيم يفكر؟ إنه لا يتعقل أي شيء كان، ولا يفكر في أي موضوع اتفق. فهذا لا يليق بالكامل المطلق، وإنما يليق به أن يتأمل من هو في مرتبة ذاته كمالاً ورفعة. ولما كان المحرك الأول واحداً أحداً لا ند له ولا شبيه وكل ما سواه فإنما هو دونه مرتبة وعلواً.

فالنتيجة الحتمية لذلك أنه يتأمل ذاته ويفكر فيها وحدها. وإلّا فأي شيء أولى بأن يفكر فيه منها؟ كيف يعلّم من هو منزّه عن كدر المادة، ما في العلم من الأكدار والأدناس والفواحش من غير أن ينقص من صفاته شيء؟ فهو سعيد بذاته مبتهج بها، عاكف على التأمل فيها لا يبغي عنها حلولاً. وتأمله لذاته لا استدلال فيه ولا استنتاج وإنما هو حدس مباشر يهبه أسمى أنواع السعادة ويجعله في غبطة دائمة لا يصل اليها البشر إلّا في حالات نادرة جداً. فهو ليس كالانسان ينشطر فيه التفكير الى عاقل ومعقول، فيكون العاقل فيه غير المعقول. وإنما العاقل والمعقول يكونان فيه شيئاً واحداً، وحقيقة واحدة، إذ لا مجال للتفرقة فيه بين الذات والموضوع، الذات التي تعقل والموضوع الذي يُتعقل. وإنما التفرقة في عالمنا الإنساني القاصر عن إدراك ما بين الذات والموضوع من هوية مطلقة. وفي هذه الحال أنه عقل قائم بذاته، عاقل لذاته، معقول لذاته. أي أن العقل والعاقل والمعقول شيء واحد عندما تطلق على المحرك الأول، فهو عقل وعاقل ومعقول، إنه يعقل عقل العقل أو قل هو فكر فكر الفكر.

لكن إذا كان الله لا يفكر إلا في ذاته، ولا يتأمّل إلا ذاته مكتفياً بها فكيف يعقل العالم، وكيف يعلم ما يجري فيه؟ أن أرسطو ينفي على الله بالعالم لأن في ذلك سقوطاً يجب تنزيه الله عنه، فكما أن الأشياء ما عُدم رويته فلا يليق أن يعلم الله العالم وهو أقل منه. فالله لا يعلم ما دونه وإلّا كان ناقصاً، لأن شرف العلم إنما يكون بشرف المعلوم، وأشرف معلوم إنما هو الخير الأعلى والذات المطلقة والفعل الخالص. فإذا علم شيئاً غيره لحقه دنسه وفسد بفساده

وصار ناقصاً مثله، فخير له إذاً أن لا يعلمه ما دام العلم به حطة له وانتقاض من شأنه.

لكن إذا كان الله لا يعلم العالم فكيف يحركه؟ ليت شعري كيف يصح تسميته بالمحرك الأول وما وجه هذه التسمية؟ يجيب أرسطو عن هذا السؤال بأن الله إنما يحرك العالم على سبيل الشوق. ثم يشرح لنا ذلك بمقابلة الهيولى بالصورة: قال فقد مرّ معنا أن الهيولى تعشق الصورة وتطلبها وتشتاق اليها، فهي بذاتها إمكانية محضة لا تتحقق إلّا بعد تحصيل الصورة، وهذا العشق المستمر للصور من جانب االهيولى هو ما يسمى بالحركة. فالصورة هنا هي علة حركة الهيولى، وبشيء من هذا القبيل يفسر أرسطو تحريك الله للعالم قائلاً لما كان الله خيراً وفعلاً محضاً ومعقولاً محضاً، وصورة محضة فهو علة غائية للكون تشتاق اليها الهيولى وتطلبها وهذا الشوق هو مصدر حركتها. وبهذا المعنى فإن الله هو المعشوق الأول الذي تصبو اليه جميع الكائنات وتطلبه كما يطلب العاشق المعشوق فتتحرك لفعل الشوق أو الرغبة اليه ويدب فيها النشاط والحياة. فتأثير الله في العالم إذن ليس أكثر من تأثير صور يتعشقها محبّوها. إذ هو لا يؤثر فيه إلّا بجاذبيته وجماله، أي من حيث هو علة غائية فقط، لا عناية لها ولا تدبير ولا قصد فيها ولا روية.

العقل عند أفلوطين

إذا كنا قد استعرضنا الفلسفة الإغريقية المتمثلة بسقراط وأفلاطون وأرسطو لا بد لنا من الالتفات لفتة خاصة وبشوق الى فيلسوف آخر كبير، أشهر مجددي الأفلاطونية وباعثها من مجدها التليد وهو أفلوطين (٢٠٥ م—٢٧٠ م) الذي يعرفه العرب ويعرفون مذهبه بمذهب الإسكندريين نسبة الى مدينة الاسكندرية.

ومما لا شك فيه بأن أفلوطين قد أعاد الى الفلسفة بكاملها سمعتها الطيبة بلباس من الزهد والتقشف والايمان العميق. فصاغها بعد أن بلورها بمزيج

من القوة والأصالة وربط بينها وبين الأفكار الهندية، والتصـوف الشرقي، والديانات الشعبية التي كانت معروفة في ذلك الوقت.

ومما نلاحظ عـلى فسلفة أفلوطـين امتيازهـا بالتصـوف العميق ووحدة الوجود. فالمعرفة عنده تبدأ من الذات الإنسانية وتنتهي الى الله دون أن تمر بـالعالم المحسوس هذه المعـرفة الـذاتية البـاطنية، هي كل شيء بـالنسبة لأفلوطين. وكما أن الاحساس لا قيمة له عند أفلوطين، فكذلك المعرفة العقلية لا قيمة لها أبداً وإنما القيمة للتجـربة الصـوفية والكشف والـذوق والإشراق، حيث يرتفع التعارضُ بين الذات والمـوضوع، وحيث لن تكون المعرفة تحصيلاً وكسباً، بل تكون إتحاداً بالمعروف وتحققاً بهويته.

فالانسان في هذه الحالة حسب رأي أفلوطين لا يشاهد الأول منفصلاً عن ذاته بل يشاهده متحداً بها غير متميّز عنها. وهذه المشاهدة لا تكون عن طريق العقل، وإنما تكون بالذوق والكشف والإشراق.

ومعنى هذا أن الوجود الحقيقي بالنسبة لأفلوطين هو وجود الأول، ويليه وجود العقل، فالنفس. بل وجود العقل مقدم عنده على وجود النفس، وبالطبع وجود الأول مقدم عل العقل. وأما المادة فلا يأتي على ذكرها باعتبارها سلب للوجود أو هي الوجود التي استنفرت منه كل خيراته فأصبح لا قيمة له، لأنه عدم وهل بعد العدم وجود؟ الواحد أو الأول أو الله، بأسمى حالة من كمال الربوبية هو الوجود الحقيقي باعتباره الموجود الأول. لأن كل شيء إنما يصدر عن الأول والى الأول يعود. إنه الواحد الأوحد المطلق اللامتناهي الذي لا يوصف بأي وصف لسخافة جميع الأوصاف بالنسبة اليه. فلا يقال مثلاً أنه جميل أو متصف بالجمال أو مشتمل على الجمال، لأنه فوق الجمال وعلته ولا يدخل تحت صفة أعلى منه هي الجمال. فهو أعلى من كل شيء وعلته وكل شيء فإنه معلول له. وهكذا الحال في بقية الصفات فكلها دونه وهو فوقها جميعاً، ومصدرها جميعاً، وعلتها جميعاً. فكل صفة صفة إيجابية نصفه بها، إنما هو تحديد له غير لائق به. وكل ما نستطيع أن نسميه به هو أنه واحد وأول، وكل ما عدا ذلك فلا نعرفه عنه إلاّ بطريق السلب، فالسلب هو أقدم سبيل الى وصف الله.

وكل صفة من شأنها أن تدخل فيه نوعاً من التعدد والكثرة ويجب تنزيهه عنها. فهو واحد من كل وجه في الذهن والتصور وفي الواقع والحقيقة. فلا يقال مثلاً أنه عقل في ذاته لأن وصفه بالعقل يقتضي أن يتصور الإنسان معه معقولاً حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته. منها هنا ـ انتظار في الذات،واثنينية هما نتيجة حتمية لوصفه بالعقل. فلئن كان وصفه بالعقل مانعاً للتعدد في الواقع والحقيقة ليس مانعاً له في الذهن والتصور. وذلك لأن العقل من الأمور الأضافية، أي التي يستتبع تصوّر أحد طرفيها تصوّر الصرف الأخر. بمعنى أن العقل لا بد له من معقول بإزائه حتى ولو كان هذا المعقول هو ذاته.٠كذلك لا يقال أنه معقول لذاته، لأن المعقول من الأمور الإضافية أيضاً إذ هو يفترض بإزائه عقلاً يعقله، حتى ولو كان هذا العقل هو ذاته. ففي عملية التعقل انقسام بين العاقل من حيث هو عاقل، والعاقل من حيث هو معقول، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً من الوجهة المنطقية على الأقل.

وبعبارة اخرى ان العقل معناه. التفرقة بين الذات العاقلة وبين موضوعها المعقول، وهذه التفزقة تتنافى مع الوحدة المطلقة الواجبة للواحد الأول[1].

ومن هذه المنطلقات العرفانية يمكننا أن نتأكد من حرص أفلوطين على وحدة الأول لا يقبل بأي نوع من الأنواع التعدد لا في الواقع فحسب بل في الذهن والتصور أيضاً. وربما يبدو ناقصاً أقل من الإنسان لكونه غير عقل. ولكن لما كان عنوان الكمال الأول في الأول عند أفلوطين يمكن كونه واحداً من كل وجه، وفي تنزهه عن كل ما يدخل التعدد والتكثر فيه. ولما كان من شأن العقل أن يهدد وحدة الأول وينسفها من القواعد، ولما كان ذلك كذلك فإن عدم اتصاف الأول بالعقل أو عدم كونه عقلاً ليس منقصة في حقه وليس موجباً للقول أنه أقل من الانسان. إن الواحد أو الأول في رأي أفلوطين ليس عقلاً، وإنما هو فوق العقل وعلة له، كذلك ليس هو إرادة، ولا يصح وصفه بالإرادة. إذ الإرادة تخرج الواحد عن وحدته إن لم يكن في الواقع والحقيقة، فعلى الأقل بالذهن والتصور وذلك لأن الإرادة لا بد لها من مريد ومراد فتصور الإنسان له مريد يستتبع في الذهن على الأقل تصور أن يكون هناك مراد بإزائه. فالإرادة إذن لا بد فيها

(١) «كتاب في الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية» للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا.

من مريد ومراد، ثم إن الإرادة تدل على الاحتياج الى الغير، والاحتياج يتعارض مع الوحدة المطلقة التي للأول وقد تخرجه عن الأولية فلا يكون هو الأول. بل إن المحتاج اليه سيكون حينئذ هو الأول، وكما أن عدم الاتصاف بالعقل ليس منقصة للأول، كذلك عدم الإتصاف بالإرادة ليس منقصاً له أيضاً.

وكذلك ليس هو الوجود لأن الوجود معيّن محدود، وإنما هو فوق الوجود، إنه مبدأ الوجود، وعلة له. فلو كان وجوداً لكان له مبدأ أعلى منه بالضرورة يستفيد منه الوجود، أو على الأقل أن إطلاق صفة الوجود عليه من شأنه أن يجعل هذه الصفة متقدمة عليه مما يتنافى مع كونه الأول.

فالوجود منحدر منه تابع له، وهذا أيضاً ليس منقصة في حقه وإنما هو عنوان كماله. وأخيراً لا يوصف الأول بأنه جوهر أو عرض، لأن وصفه بأحدهما يستتبع وصفه بالآخر ولو في التصوّر الذهني على الأقل. فتصوّر الذهن له بأنه جوهر يستلزم بالضرورة تصوّر عرض في مقابلته؛ وكذلك تصوّر الذهن له بأنه عرض يستلزم بالضرورة تصور جوهر في مقابلته؛ وكل ذلك من شأنه أن يدخل فيه نوع من التعدد والكثرة. والغرض أنه واحد في كل وجه أي في الذهن، والتصوّر والواقع، والحقيقة.

ونتيجة هذا كله أن الأول هو الكائن الذي لا صفة له من صفات الحوادث. فهو لا يمكن نعته، ولا يمكن إدراكه، ولا تحيط به الأفهام والعقول. فهو الغني بذاته، المكتفي بذاته، القائم بذاته، البسيط المطلق الذي لا أول إلّا هو وهو سابق عليه، ولا أحد إلّا وقد إستفاد وحدته منه.

فإذا كان الأول هو مبدأ الوجود وعلة له، فلا بد لنا حسب رأي أفلوطين من أن نعرف كيف صدرت الموجودات عن مبدأ الوجود هذا؟ يقول أفلوطين: «إن الصدور كان عن طريق الفيض باعتبار أن الواحد البسيط من كل وجه والمبدأ الأول الذي لا انقسام فيه ولا تركيب وليست فيه كثرة بأي إعتبار هو في آن واحد لا شيء، وكل شيء هو لا شيء، لأنه فوق كل شيء، ولأنه فوق كل شيء. ولأنه ليس من الممكن أن يميز فيه شيء عن شيء ولا أن يتبين فيه وجود معين، وهو كل شيء لأنه مبدأ جميع الأشياء

ومنه ينبثق كل شيء. فهو الأشياء جميعاً لأنه يحويها بالقوة دون أن يكون واحداً منها.

وكل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً إلا أنه أما أن يكون منه سواء بلا توسط، وأما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر هي بينه وبين الأول، فيكون إذا للأشياء نظام وشرح، ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول، ومنها ثالث. أما الثاني فيضاف الى الأول، وأما الثالث فيضاف الى الثاني، وأما الثالث فيضاف الثاني، وينبغي أن يكون قبل الأشياء كلها شيء بسيط، وأن يكون غير الأشياء التي بعده، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما، وأن يكون واحداً، وأن لا يكون شيئاً ما، ثم بعد ذلك واحداً. فان الشيء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً، وأن لا يكون له صفة، ولا يناله علم البتة، وأن يكون فوق كل جوهر حسي وعقلي. وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن الأول البتة. فالأول هو مصدر الكائنات جميعاً ومفيدها ومفيضها عن الأول ونشوء الكثرة عن الوحدة، وتسلسل الموجودات بعضها من بعض. وأن يرتب ذلك كله في نظام منطقي معقول كأنه نسيج واحد محكم الأجزاء؛ فالأول كامل لا يفتقر الى شيء ولا يعوزه شيء، وكماله من الشمول والسعة بحيث لا يمكن أن يكون فياضاً.

وهكذا فمن مبعث السنا الأسنى للكائن الأزلي انطلق الفيض. وفيضه يحدث شيئاً غيره؛ وهذا الفيض يجري فيه بالطبع لا بالارادة والاختيار، وهذا الفيض عن الأول لا يعني خروج الأول عن ذاته وفيضانه بما فيه في الخارج أو على الخارج كلا، فهذا من شأن الفيض المحسوس. أما الفيض في عالم العقول فيظل فيه الأول على حاله دون أن ينقص منه شيء. فالأول هنا لا ينتقل منه شيء ليحل في شيء آخر، وإلّا لحدث تغيّر في ذاته، فهو لا يبذل شيئاً من جوهره، وإنما يبذل آثاره، وبذل الأثر غير بذل الجوهر. وهذا معروف في عالم العقول حيث يحدث المعقول أثره دون أن يترتب على ذلك أي نقصان في ذاته فالعلم ينتقل من إنسان الى آخر دون أن ينقص منه شيء،

وإنما يظل العلم عنده كما كان إن لم يحصل المزيد منه.

ونلاحظ بأن الفيض عند أفلوطين يكون حدوثه كما يصدر النور عن الشمس دون أن يتغير جوهرالشمس. فالوجود الى مقياس الأول هو بمثابة شعاع الشمس من الشمس. ذلك بأن جميع الكائنات ـ ما دامت موجودة ـ تحدث حولها ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج وهذه الحقيقة هي صورة للأشياء التي انبثقت عنها. وهاك مثلاً آخر يقرب به أفلوطين عملية الفيض حيث يقول: «عندما يبلغ الكائن ما كماله نرى أنه يولد، فهو لا يطيق أن يبقى في ذاته بل ليبدع كائنات أخر. فالنار تسخّن، والثلج يبرّد، فكيف يمكن للكائن الكامل ـ وهو الخير المطلق ـ أن يحبس خيره في ذاته».

وكل موجود بمفهوم أفلوطين فإنما يستفيد وجوده من الأول ويقوم به ويعتمد عليه دون أن ينقص من الأول شيء، وإنما هو ينجذب الى كماله فيتأثر به ويستجيب له. وأول شيء انبثق عن الأول هو العقل ويقال له الأقنوم الثاني. وهذا العقل دون الأول وأقل منه كمالاً. والوحدة من كل وجه التي كانت للأول تدب فيها الاثنينية، والاثنينية أدنى مرتبه من الوحدة، والسبب في ولوج الاثنينية فيه أن مقتضى كونه عقلاً يستلزم معقولاً، أي موضعاً للعقل. وهذا بعينه ما جعلنا ننفي عن الأول أن يكون عقلاً أو يتصف بالعقل. فهنا إذن اثنينية في التصور حديث بعد وحدة مطلقة ـ وهذه الاثنينية هي ـ أو هذا العقل هو (والمعنى واحد) ـ الأصل في الوجود وما فيه من تعدد وتكثر. أو قل ـ والمعنى واحد أيضاً ـ أن الوجود والعقل عند أفلوطين شيء واحد، فهو إذ كان يعقل الأول ويتأمله كان عقلاً. وإذ كان يتقوم به ويستفيد منه الوجود كان وجوداً. هكذا يكون الأقنوم الثاني عقلاً ووجوداً في آن واحد. فها هنا اثنينية واضحة تسربت الى أصل الوجود هي مبدأ التكثر والتعدد في العالم، فما الاثنينية إلّا تكثر وتعدد في أول درجاتها. والأقنوم الثاني أو العقل الذي هو فيض الأقنوم الأول أو الواحد وصورة له وانعكاس لنوره، يجتهد قدر إمكانه أن يظل بالقرب من مصدره الذي استفاد منه الوجود. ولذلك فإنه فور صدوره عنه يلتفت اليه ليتأمله، ومن هذا الالتفات أو التأمل يتولد الأقنوم التالي ولادة أبدية لا في زمان. فالتأمل بالنسبة اليه وإلى سائر الكائنات العقلية في العالم الأعلى هو في وقت واحد، عمل عقلي مجرد وضرب

من النشاط الخلّاق المحسوس. وهكذا يفيض عن العقل جوهر أو كينونة هي الأقنوم الثالث أو النفس الكلية. هي أيضاً صورة الأقنوم الثاني وانعكاس لنوره، وهي آخر الموجودات في عالم العقول وخاتمة المطاف. وهي كالعقل تنتمي الى العالم الإلهي إلاّ أنها دونه درجة. كما أن العقل دون الأول درجة، فهي تقف على تخوم العالم المعقول قريبةمن العالم المحسوس. والكثرة التي دبت الى الأقنوم الثاني وهو أشرف منها، لا بد أن تزيد في الأقنوم الثالث بطريق الأولى. فكلما قلّت الوسائط بين الأقنوم الأول والأقانيم الأخرى التي تليه، أي كلما اقترب أقنوم ما من الأقانيم الأول كانت درجته في الوجود والكمال أعظم وأكبر والعكس صحيح أيضاً. فكلما اتسعت الشقة بينهما كانت درجته في الوجود أخسّ وأدنى. وبالتالي كلما بعدت المسافة عن الأول ازدادت الكثرة والتعدد حتى ينتهي الأمر الى العالم المحسوس الذي هو عنوان الكثرة وسبب الاختلاف.

وإذا كان «العقل» على قربه من «الأول» يموج بالحركة والديناميةوالتغير، لما فيه من مثل تتصل بالفعل وقوة الأحداث، فأولى بالنفس الكلية أن تموج بهذه الأشياء. ومن هنا قدرتها الخارقة على إنتاج العالم المحسوس حالما تتوجه للعقل الذي صدرت عنه وتلتفت اليه لتتأمله وتجعله موضوعاً لتعقّلها، فهو علة وجودها كما أن « الأول » علة وجود العقل. ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة ـ لا فيض واحد فقط ـ هي نفوس الكواكب ونفوس البشر وسائر الموجودات في العالم المحسوس. وقد صدرت عن النفس الكلية بنفس الضرورة التي صدرت بمقتضاها النفس الكلية عن «العقل».

أما صلة النفوس الجزئية بالنفس الكلية فهي أشبه بصلة المعاني المتعددة بالعقل الذي يتضمنها،فهي موجودة فيها وجود العلوم المختلفة في داخل مفهوم العلم، وجود الأفكار المتباينة في باطن المذهب. أي هناك شبه وحدة بين النفوس الجزئية والنفس الكلية، وإن كان من الممكن التمييز فيها بين أشياء متعددة. وبعبارة أخرى أن النفس يجب أن نفرق فيها بين جانبين: جانب كلي تطل منه على العالم المحسوس في مجموعة لتدبير أموره وتصريف أحواله العامّة. وجانب جزئي تطل منه على شؤون كل فرد على حدة. وبهذه المثابة ينطوي

الجانب الجزئي على عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد معين في العالم المحسوس. وهكذا تكون النفس الكلية في أحد جانبيها مصدراً للعالم المحسوس في مجموعه وكلياته. كما تكون في جانبها الآخر مصدراً لأفراد البشر فرداً فرداً. وبذلك فإننا نشارك عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة، ومن جهة أخرى نشارك عالم الأبدان في خسته ودناءته. وبذلك تتحقق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل ويتوثق الرباط الذي يشدهما أحدهما بالآخر[1].

☐ ـــــــــــــــ اليهودية بين الفلسفة واللاهوت

لما كانت اليهودية دين من الأديان السماوية، تنطلق فلسفتها من الكتاب المقدس (التوراة) وشريعة موسى باعتبار أن الكتاب هو وحي الله الصادق وتنزيله المحكم. فلا بد من تأويل نصوص التوراة وتطبيقها في المجتمع اليهودي. وأشهر فلاسفة اليهود الأول الذين بحثوا في هذا المجال هو « فيلون » (٢٥ ق.م - ٤ ب.م) الذي آمن إيماناً عميقاً بالتوراة. ورد اليها كافة الحقائق الكونية معتبراً أن الدين حق، والفلسفة حق، وكل ما بينهما من فارق أن الدين أكمل وأتم وإن كان أقل تفصيلاً وتدقيقاً.

إنه حسب رأي « فيلون » وحي يهمه الوضوح والبيان الشافي لا الدخول في تفاصيل الأدلة ودقائقها، الفلسفة هي أيضاً وحي. ولكنها وحي عميق غامض أقل شمولاً من الدين وأكثر تفصيلا وأدق صياغة. فأفلاطون وأرسطو بمفهوم « فيلون » قد استمدوا تعاليمهما من موسى، ومن التوراة، ومن هنا نشأ ما لهما من حكمة وفكرة. لذلك يعتقد بأنه من الضروري التفصيل والشرح والتأويل فيما بين الشريعة والحكمة في الاتصال.

ولما كانت الكتب السماوية تخاطب جميع أبناء البشرية العامة منهم والخاصة. لذا فانها تلجأ الى الرموز والاشارات ستراً للحقيقة حتى لا يصل

---

(١) « كتاب من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية » للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا.

اليها غير من يستحقها. لذلك يعتقد « فيلون » أن التأويل ضروري باعتبار أن النصوص الحقانية لا تتصل بمراميها الى جميع أبناء الإنسانية. فاذا استعملنا الأمثلة والصور والرموز نقرب الحقائق الى مفاهيم الناس حيث يأخذ العامّة بظاهر النصوص فيقتنعون بها. وأما الخاصة فيأخذون بجوهر معانيها ويستخرجون ما في هذه الكتب السماوية من فلسفة حقانية كانت ستظهر عارية منها لو أخذت بنصوصها حرفياً وعلى عواهنها. أن التأويل في نظر « فيلون » هو أن نأول نص التوراة في ضوء الفلسفة. فمن الضروري تأويل النصوص التي تثبت لله إذا أخذت حرفياً ـ ما لا يليق به من الصفات والأحوال. كالتجسيم والكون في مكان والكلام بصوت وحروف والغضب والندم... فالله حسب تفكير « فيلون » لا يستفزه الغضب ولا يندم. ولا يتكلم بحروف وأصوات، وليس له من مكان يقيم فيه.

ومن الملاحظ أن « فيلون » يعتقد أن التوراة ليست سوى تصور قصة النفس في اقترابها وابتعادها عن الله، بمقدار اقترابها أو ابتعادها عن الجسد.

وفي تأويله للفصل الأول من سفر التكوين يؤكد أن أول ما خلق الله العقل السماوي الذي يحيا بالعلم والفضيلة. ثم خلق الله على مثاله عقلاً أرضياً يرمز به لآدم، ثم تفضل عليه بنعمة الإحساس الذي يرمز لحواء. فانقاد العقل للحس واستسلم للشهوة التي يرمز لها بالحية، ثم تأس النفس على ما فرطت في جنب الله وتندم. فيجيء نوح الذي يرمز للعدالة، ويقع الطوفان رمزاً للتطهير التام.

ولم يقف نشاط « فيلون » الفلسفي عند هذا الحد إنما تعداه الى إيجاد نظرية فلسفية يلخص فيها عقيدته في الألوهية وصلتها بالوجود فقال: « إن الكائن الذي تحدث عنه أفلاطون ليس إلاّ (يهوه) إله بني إسرائيل الذي بشر به موسى وهو إله مفارق للعالم، فوق الجوهر، وفوق الفكر خارج عن الزمان والمكان، لا يقبل الكيف ولا يحده العقل، على كل شيء قدير وإلاّ لم يكن إلاهاً. فالأصل في الألوهية الفعل والقدرة والتأثير، وهو خالق هذا العالم ومصدر الخير في الوجود لا نهاية لكماله، ولا يمكن وصفه إلا بطريق السلب، وإذا كان لا بد من وصفه، فكل ما يوصف به أنه موجود بلا كيف ولا صفة. وكل ما جاء في التوراة من تشبيه بالحوادث فيجب تأويله وحمله على غير

ظاهره. والله لفرط علوه عن العالم، ولكبر الهوّة بينهما فإنه لا يؤثر في العالم تأثيراً مباشراً، وإنما هو يؤثر فيه بمجموعة من الوسطاء، أو القوى الإلهية الذين يختلفون بعضهم عن بعض حسب الأعمال التي يقومون بها وهم: اللوغوس (أو الكلمة) وهو النوذج الذي يخلق الله العالم على صورته ومثاله، ويتصف بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال. ويليه (سوفيا) أي الحكمة الإلهية التي يتحد بها الله. لينتج عن اتحاده بها هذا العالم لذلك فهي أم العالم، أو روح الله.

ومن الوسطاء الذين يحددهم « فيلون » الملائكة والجن وهم كائنات نارية، أو هوائية، لا يعصون الله ولا يخالفون أمره. وهؤلاء الوسطاء يتوسطون أيضاً بين النفس الانسانية والله. فتطهير النفس بالزهد والعبادة لا يزال يرتفع بها من وسيط الى وسيط حتى تبلغ الوسيط الأعظم، اللوغوس (أو الكلمة). ولا يتم التطهير أو الصعود والعودة الى الله إلا بالمجاهدة والتصفية والعلم والنجاة بالنفس من هذا العالم المتناهي، عالم الوهم والخيال عالم المادة ومصدر الشر».

ولما كانت غاية الانسان هي الوصول الى الله والاتحاد به، والفناء فيه، فهذا الاتحاد لا يتم إلاّ في أعماق الروح حيث تتجدد داخلياً. فتشرق النفس بالطمأنينة المطلقة والسكينة العظمى وهذه الحالة لا يمكن تحديدها بالألفاظ إذ يضيق عنها نطاق النطق، وإنما تعرف بالذوق والكشف، وفيها لا يبقى شاهد ولا مشهود ولا عارف ولا معروف، حيث البهجة العظمة والسعادة الكبرى.

ولما كانت المشكلة التقليدية في فلسفات الأديان والتفكير الديني هي مشكلة الصلة بين الفلسفة والدين. أو بين العقل واللاهوت، أي الايمان، فان مهمة الدين هي الحث على الطاعة وممارسة العدل والإحسان. فقد نلاحظ بأن الفلسفة اليهودية باعتبارها منطلقة على أسس دينية لا تفرق بين الفلسفة واللاهوت. فهي على سبيل المثال لا تعطينا رأي واضح حول الفرق بين الكتابة والعقل، فهل الكتاب تابع للعقل أم أن العقل تابع للكتاب؟ وهل يجب توفيق الكتاب طبقاً للعقل، أم توفيق العقل طبقاً للكتاب؟.

ومن الواضح أن اليهودية تجعل العقل تابعاً للكتاب وتوفق بين العقل طبقاً

للكتاب. ويتمثل يهودا البكار الاتجاه الذي يريد أن يجعل العقل خادماً للكتاب وخاضعاً له كلية، وبذلك أراد تجنب خطأ الإتجاه المضاد الذي يجعل الكتاب خادماً للعقل وخاضعاً له. لذلك فالبكار يرى أنه لا ينبغي تأويل أي نص من الكتاب تفسيراً مجازياً بدعوى أن المعنى الحرفي يعارض العقل فيحين أنه يجوز التأويل إذا ما عارض نص الكتاب نفسه، أي إذا ما عارض العقائد التي يدعوا اليها الكتاب. ويضع البكار القاعدة التالية: يجب قبول كل ما يدعو اليه الكتاب من عقائد، وتؤكد النصوص الصريحة على أنه حق بناء على سلطة الكتاب وحده، ومن حيث المبدأ لا يوجد في الكتاب تعارض بين العقائد. بل يوجد في نتائجها فحسب ذلك لأن تعبيرات الكتاب تتضمن في بعض الأحيان عكس ما توحى به عادة.

هذا النوع من النصوص فقط يمكن تفسيره تفسيراً مجازياً، ابتداء من النصوص الأخرى. مثلاً تشير بعض نصوص الكتاب الى تعدد الآلهة في حين أن الكتاب كله يشير الى وحدانية الله. لذلك يمكن تفسير النصوص الأولى تفسيراً مجازياً كما تعزو نصوص الكتاب الحسية الى الله في حين أن الكتاب كله ينفيها ومن ثم يمكن تفسير النصوص تفسيراً مجازياً[1].

هذه بعض النواحي العقلية من الفلسفة اليهودية أوردناها باختصار خشية التطويل والخروج عن الموضوع.

□ ـــــــــــــــ العقل في علم اللاهوت المسيحي

عندما نغوص في أعماق علم اللاهوت عند المسيحية، لا بد لنا من أن نتطلع الى آراء فلاسفة المسيحية وخاصة الكاثوليك منهم يظهر لنا الطابع

(١) «كتاب من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية» للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا.

العقائدي والوحدة العضوية ظهوراً أدق وأشمل. فالدين المسيحي اضطر عندما نشأ نشأته الأولى ألى إقامة علم اللاهوت على أسس منبثقة من التراث الاغريقي الروماني على أساس العلاقة المتينة بين الإنجيل والسلوك الخلقي الذي يأمر به، وبين الفلسفة الإغريقية، وبين التفكير الماورائي الإغريقي والتفكير اللاهوتي المسيحي.

ونلاحظ أن المفكر الأول الذى انبرى الى القول بالتقسيم الثلاثي الأفلاطوني في الفلسفة هو القديس «أغسطينوس» في كتابه «مدينة الله»[1] حيث يرى أن الأمور اللاهوتية تعود في جذورها الى مسألة النفس الانسانية والله. لذلك لا بد للإنسان الذي يرغب في سبر أعماق الماورائيات وما يرتبط فيها من عقول ونفوس وأرواح من الالتفات الى العلم العقلي باعتباره ضرورة من ضروريات التفكير العرفاني الذي يقود الى معرفة الحقيقة، باعتبارها الحق الناصع الذي ينفرد به. والى جانب هذه الأفكار نلمس النزعة الأرسطية تتربع على عرش اللاهوت المسيحي لفترة من الزمن بعد أن اصطبغت بالأفلاطونية وامتزجت بها. وأشهر ممثلي هذه النزعة الأرسطية هو «بويس» الذي ورث عن جدارة حكمة القدامى، واعتبر الحكيم الأول الذي تدين له العصور الحديثة بجذور ثقافتها. وهذا الحكيم كانت ولادته في روما سنة ٤٨٠ م وتوفي سنة ٥٢٤ م تاركاً خلفه تراث فكري ضخم يتمثل في كتابه «التعزية الفلسفية» الذي قال فيه بتنوع الفلسفات النظرية وفقاً لتنوع الحقائق التي تتسع لتصبح حقاً متجسداً أمام النظر. ثم يقسّم الفلسفات ويردها الى أصول ثلاث هي الحقائق الروحية، والحقائق العقلية، والحقائق الطبيعية. بمعنى أن الحقائق الروحية هي التي تكون حقاً كونها مستقلة في الهيولى منزه بذلك عن الحركة[2].

أما الحقائق العقلية فهي عملية تتجسد في الأجسام بغض النظر عن الهيولى

---

(١) «كتاب مدينة الله» للقديس أغسطينوس.

(٢) «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية» نقله الى العربية الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر ـ الجزء الأول.

التي تقع فيها هذه الأجسام التي يسميها بويس المثل. وهذه الحقائق العقلانية يخص بها أصحاب العلوم الرياضية.

أما الأقنوم الثالث من هذه الحقائق، وهو الحقائق الطبيعية التي تشتمل على الأجسام وأهدافها العلم الفيزيولوجي. ومن هذه الحقائق الثلاث انطلق بويس في تكوين أفكاره الفلسفية الثلاثة. وذهب الى أن العلم العقلي يمكن أن نتصوره جزءاً من الفلسفة وآل لها. وظلت هذه الفلسفة شائعة حتى ظهر الى عالم الوجود حكيم آخر هو « ربان مور » الذي عني في كتابه « الكون الكلي » بتقسيم الفلاسفة الى ثلاث طبقات. طبقة الطبيعيين ـ وطبقة الأخلاقيين ـ وطبقة المنطقيين الذين يضيفون الى النظر في الطبيعة والأخلاق النظر في العقل.

ونلاحظ أن الأسقف ربان مور لا يهتم بأي تصنيف عقلي في مجال الأجزاء المختلفة كونه يتصور الفلسفة ليست سوى علم الأمور الإلهية والبشرية في نوعين: النوع الأول ـ الزمني الهادف الى تدبير الحياة الحاضرة.

ثانياً ـ الأبدي وغايته ضبط الأمور كلها بموجب نظام يخصها لتأمين الحياة على أسس من الإيمان المطلق.

ومن هذه الزاوية يرى أن الحكمة القديمة وما تنطوي عليه إنما هي صادرة من ينبوع الحكمة والحقيقة الأزليتين. لذلك لا بد للإنسان الناهد الى المعرفة من فهم معطيات الكون الكلي بالمعنى الرمزي الذي يقتضي الشرح والتأويل وفق أسس باطنية روحانية تبتعد بعض الشيء عن مفهوم النصوص الظاهرة التي لا تحمل المعنى الحقاني لما يراد من خلفها.

وبقيت هذه الأفكار على حالها بدون تطوير حتى القرن السادس عشر ميلادي حيث أخذ الحكماء والمفكرون المسيحيون يعودون عوداً صادقاً الى ظاهر النص في معانيه. ومن هؤلاء « سكوت أريبجنوس » الذي طلع على العالم في كتابه « القضاء والقدر » حيث شرح دور العناية لإلهية في الخلق بشكل متناسق يردبه على القول بالقضاء والقدر.

ولذلك يمكننا أن نعتبر تقسيماته وأفكاره تمتاز بدقتها وجودتها عن كل الأفكار التي تقدمته. فهو ينظر الى الفلسفة على أنها هي الدين الحق باعتبارها

بياناً للقواعد والأسس التي يقوم عليها الدين الحق. والوسيلة الوحيدة التي توصلنا الى معرفة الله كونه السبب الأعظم للمسببات كلها. لذلك لا بد أن ننظر الى هذا السبب الأعظم وفق خلجات ومنطلقات تنسجم مع العقل. وقد قسم هذه الفلسفة الى أربعة أقسام:

١ ـ الفلسفة الفاعلة أو فلسفة العادات التي تنظر في الحركات العقلية وغير العقلية المتناولة للطبيعة الإنسانية.

٢ ـ الفلسفة الطبيعية وغرضها النظر في ذوات الأشياء، أو في عللها ونتائجها على السواء.

٣ ـ علم اللاهوت وهو العلم الذي يطلعناعلى ماينبغي لنا أن نتصوره في جومن الورع في السببالوحيد للأشياء كلها أعني الله. أو غرض علم اللاهوت أيضاً في البحث في الذات الإلهية وهو الذي كان جديراً حقاً أن يسمى حكمة ويشتمل على جزئين: الأول منها إيجابي والثاني سلبي.

٤ ـ المنطق أخيراً أو العلم العقلي المسمى أيضا بالجدل.

والفيلسوف المسيحي الوحيد الذي يستحق أن نطلق عليه إسم الحكيم ما دام غرض حكمته هو مشاهد الحق فهو القديس «توما الاكويني» الذي أدرك بثاقب نظره ضرورة استقلال الفلسفة عن اللاهوت حتى تصبح الفلسفة وسيلة لمعرفة علم اللاهوت لذلك نراه يقول في كتابه «الخلاصة اللاهوتية» إن الله هو أصل الأشياء وهو العلة الغائية للمخلوقات كلها، ولا سيما المخلوقات العاقلة. أما المسيح فهو بمفهومه الوسط الذي يكفل للمخلوقات رجوعهاالى الله. وليس الإيمان باعتقاده سوى ارتفاع يعلو العقل أو بالأحرى إشعاع العقل بنور يرد عليه ويتيح له أن يدرك نوعاً من الحقائق لا يتسّع لها هو وحده، ولكنها من الحق وللحق، مثل الحقائق الطبيعية. أما نور الإيمان فيتيح للمؤمن إدراك الحقائق التي جاء بها الوحي ويعجز عن ادراكها العقل وحده لأن نور الوحي الإلهي بالذات تنطلق مبادئه من حقائق الإيمان، ويكون نوره الذاتي نور العقل بعد أن سطع فيه نور الإيمان. أما النور الذاتي في العقل وحده فإنه ينتشر على مجال المعرفة الطبيعية

كلها، ويتنوع بتنوع أقيسة العلم الثلاثة التي قال فيها أرسطو[1].

ومبدأ النور الذاتي إذا طبق على علم اللاهوت في روابطه بأجزاء العلم الأخرى، أتاح تعيين علاقات المراتب التي تربط بعض هذه العلوم المختلفة ببعض. ويتساءل القديس توما الأكويني أين يكون موضوع علم اللاهوت من هذه العلوم؟ ويجيب أن علم اللاهوت ينظر في الله بحكم الألوهية بالذات، وينظر اليه من حيث يشتمل الوحي الضمني عليه باعتباره أول الأسباب وخاتمة الأبحاث الفلسفية ونتائجها. ومن الطبيعي أن يرى القديس توما الأكويني أن العلم باللاهوت يتسع لبعض الأساليب الفلسفية لا بمعنى أنه يحتاج اليها بل يزيدفي إبراز ما تعالجه هذه العلوم ذاتها. لأن علم اللاهوت لا يتلقى مبادئه من العلوم الأخرى، بل من وحي من الله مباشر. فيسخّر العلوم الأخرى له على أنها دونه تماماً مقاماً وهي خدم بين يديه.

□ ـــــــــــــــ الإسلام والعقل

مشكلة فلاسفة الإسلام مع العقل مشكلة تنطلق أساساً من النشاط العقلي الخالص الذي قام به الباحثون عن الحقيقة عندما انتفض الفكر الإسلامي وتكونت نواته الأولى. فالأمم التي اعتنقت الإسلام ودانت به أمم عريقة عرفت ثقافات عديدة واجتازت تجارب روحية كثيرة.

لذلك عندما اتصل الإسلام بهذه الأمم جميعاً واتصلت به وأخذ منها وأعطاها. فعرف حضارة الهند وحكمة إيران وفلسفة اليونان وشريعة الرومان ورهبنة النصرانية ومذاهب التصوّف، واختلط بأقوام تنوعت عقائدهم وتباينت مذاهبهم وتعددت أجناسهم، نتج عن ذلك كله مزاج فكري واجتماعي، واقتصادي، وروحي عقلاني وأعطى الحضارة الإسلامية معناها ومبناها خاصة

---

(١) «فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية» نقله الى العربية الدكتور صبحي الصالح والأب الدكتور فريد جبر ـ الجزء الأول.

عندما انتشرت الترجمة والنقل انتشاراً جديراً بالملاحظة والتدقيق. وأصبحت كتب أرسطو وأفلاطون بين أيدي علماء المسلمين يتداولونها شرحاً وتفسيراً. فأثرت تأثيراً كبيراً في الفكر الإسلامي الفلسفي لما فيها من آراء غزت الحركة العقلية بين المسلمين. فاتسع نطاقها حتى شملت كل شيء من مظاهر الحياة، وأيقظت الوعي، وشحذنت الهمم، فانطلقت العقول تبحث وتنقب وتجمع الحجج والبراهين المنطقية لتدعم فيها أفكارها العرفانية الناهدة الى الكمال والمثالية. وبذلك عرف المسلمون كيف يوجهوا أفكارهم توجيهاً صحيحاً حيث قاموا ببحوث عقلية متعددة حول العقل والذات، والصفات والجبر والاختيار. وتكاثرت الموضوعات التي لم تعدم من يناصرها أو يعارضها، واشتدت أوجه التلاقي والخلاف بين المذاهب والنحل.

وهكذا تسلسلت الأفكار والآراء وأصبح لكل جماعة من العلماء طائفة من الأفكار تبلورت في مذهب علمي له أصوله وقواعده. ومن هنا نشأت المذاهب الاعتقادية والعلوم الدنية والطبيعية.

ومن هذه المنطلقات يمكننا أن نعتبر الفلسفة الإسلامية هي إحدى الحركات العقلية التي نشأت في ظل الإسلام وحضارته وارتبطت به بأنواع مختلفة من الارتباط. أما التفلسف في عقائده أو بالملائمة والتقريب بينه وبين فلسفات أخرى، أو بمجرد التعبير عن وجهة نظر فريق من أبنائه في الألوهية والكون والحياة وكلها حركات إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بعلوم الدين فقط، بل بعلوم الفكر والعقل.

نحن لا ننكر أن للأفكار العقلية عند المسلمين لها جذور وأصول مختلفة ومصادر متعددة، منها اليوناني ومنها الهندي ومنها الفارسي لأن المسلمين في حياتهم العقلية قد عرفوا كل هذه الفلسفات واقتطفوا كل ثمرات الفكر ومناهج العقل من الحكمة الغريبة عن ديارهم وهذا لا يقلل من قيمة الفلسفة العقلانية الإسلامية، ولا يمس من شفاف عقول فلاسفة المسملين الكبار حيث تمخضت أذهانهم واشرأبت قرائحهم عن نتائج عرفانية خطت صفحات رائعة في تاريخ العلوم العقلانية. وحتى نتمكن من رسم صورة واضحة نتعرّف خلالها على ماهية الفلسفة الإسلامية لا بد لنا من الاعتماد على ما قاله المستشرق

« هورتن » في دائرة المعارف الإسلامية: « ولتقدير ما للفلسفة الإسلامية من الشأن يجب البدء ببيان ما في مذهب أرسطو من النقص، فلا نظير لأرسطو في ضبط المعاني الجزئية، غير أنه لم ينجح في وضع نسق شامل للعالم كله منظوراً اليه من خلال صورة ذهنية واحدة. فهو لم يرد جملة العالم الى مبدأ واحد. إنما هي اثنينية تتقابل الهيولى القديمة مع الله. وهذا المذهب الأرسطوطاليسي فيه عناصر علمية نظرية ممحصة لكن النزوع القوي فيه الى الاعتماد على ما في الوجود الخارجي وحده يشوبها ويعطلها: أنّى جاءت الصور إذا كان الله عقلاً صرفاً ليس له إرادة؟ وهو يحرك العالم باعتباره معشوقاً لا كعلة فاعلة؟ ثم هل يجهل الجزئيات؟ وذلك مذهب في الألوهية ليس بفلسفة ».

ونحن وإن كنا في مجال العرض والنقد لبعض المفاهيم العقلانية التي تخالف ما ندين به من معتقدات إسلامية عرفانية لا يسعنا إلّا أن نقدر الإنتاج الفكري الإسلامي الذي يتصل اتصالاً كلياً في مناهل الفكر العقلاني ولا يخرج عن المداميك الإسلامية الصحيحة التي شعتّ من تعاليم القرآن الكريم والشريعة الإسلامية السمحاء.

وكل ما دار حول النتاج الفلسفي الإسلامي من حملات تكفيرية نسبها بعض المتزمتين من الفقهاء وعلماء الكلام في القديم والحديث أي أولئك الحكماء الذين ساهموا في بلورة الفلسفة الإسلامية العقلانية فإننا نربأ بأن يكون الدين أو المعتقد وسيلة لتوزيع الإيمان أو الكفر أو تصنيف الناس والطعن في سلوكهم، باعتبار أن الانسان ولد حرّاً ليفكر ويبحث وينقب عما يحيط به من وجود وموجودات ليكتشف ما يساعده على تكوين الحضارات الإنسانية التي تفيد الفرد والمجتمع على السواء وفق ما يمليه عليه ضميره ووجدانه العرفاني الناهد دائماً وأبداً الى الغوص في متاهات العوالم لاستخراج جوهر الحقيقة. فالانسان العارف لذاته وما يرتبط بتلك الذات من مقومات أخلاقية واجتماعية توصله حتماً الى معرفة خالقه فيوحده وينزهه ويجرده.

إذا اعتبرنا الفارابي (أبو نصر محمّد بن محمد بن طوفان بن أورلغ الفارابي) أول حكيم ظهر في الاسلام نكون قد وفينا الجزء اليسير من حقه علينا كونه يعتبر بحق في طليعة الفلاسفة المسلمين الذين وقفوا وجودهم العقلاني على إظهار الحقائق الكامنة خلف الوجود والموجودات. فاستحق بحق وصدق أن يلقب بالمعلم الثاني بعد المعلم الأول أرسطو كونه قد وضع نظاماً عرفانياً قدوة مثالية للإنسانية جمعاء.

فحديث الفارابي عن العقول له أول وليس له آخر لأنه انطلق من العلة الأولى الفاعلة التي تمنح الوجود للذات، أو تفيض الهوية على الماهية. فالموجود الأول حسب رأي الفارابي موجود بذاته، وليس لوجوده سبب، بل هو سبب لوجود سائر الموجودات. إن الذات والوجود، أو الماهية والهوية هما شيئان واحدفي الله لا يختلف مدلول أحدهما فيه عن مدلول الآخر، ولكنهما يفترقان في نظام الأشياء. والله وحده هو الذي يجمع بينهما في عملية الخلق. ويعبر عن ذلك فلسفياً بأن الوجود ليس من مستلزمات الماهية ولا هو مقوم من مقوماتها، بل هما مختلفان في حقيقتهما. فليست الماهية متضمنة في معنى الوجود، ولا الوجود متضمناً في معنى الماهية، وإنما لكل منهما شأنه الخاص وطبيعته الخاصة، وليس من ضرورة حصول أحدهما في ذهن حصول الآخر معه خارج الذهن. فالوجود أو الهوية غير الذات أو الماهية، إنه يطرأ على الماهية بفعل فاعل « فكل ما هويته غير ماهيته، فهويته من غيره، وهو المبدأ الذي لا ماهية له مباينة للهوية، بل هما فيه شيء واحد وحقيقة واحدة وهو الله تعالى[1] ».

ثم يفرق الفارابي بين الممكن والواجب ويقول: فالموجودات على ضربين - أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى ممكن الوجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى واجب الوجود، فممكن الوجود هو الذي فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال. فلا بد له من علة تخرجه الى الوجود،

---

(١) عيون المسائل - ص ١٦

وإذا وجد صار صاحب الوجود بغيره: فالنور مثلاً لا يوجد قبل شروق الشمس ذلك بأنه من الممكن بذاته قبل طلوعها، فإذا طلعت كان واجب الوجود بغيره، أي نتيجة حتمية لعلته (الشمس).

ومعنى ذلك أن الممكن له حالان اثنان: حالة بقائه في حيز الإمكان الصرف أو الماهية المحضة وعدم انتقاله الى الوجود، وحال وجوبه بغيره أو وقوعه بالفعل أو تشخصه أو انتقاله الى الهوية. والأشياء الممكنة التي يفتقر وجودها الى غيرها في الحالين، لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ولا يجوز أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر على سبيل الدور. بل لا بد من انتهائها الى شيء واجب هو الموجود الأول، وهو الله تعالى خالق كل شيء. وبعبارة أقل تعقيداً: إن الممكن يحتاج الى علة تخرجه الى حيز الوجود، ولما كانت العلل لا يمكن تسلسل الى غير نهاية، فلا بد للأشياء الممكنة من أن تنتهي الى شيء واجب، وهذا الواجب هو الموجود الأول الذي يمنح الوجود لكل ممكن. والواجب الوجود لا علة لوجوده، فهو واجب الوجود بذاته، أي تقضي طبيعته بوجوده، بمعنى أنه متى فرض غير موجود لزم منه محال، فلا يجوز كون بغير وجوده لأنه السبب الأول والعلة الأولى لكل موجود. إنه الوجود التام، الوجود بغير علة. إن وجوده هو أول وجود، وأتم وجود، وأكمل وجود، فله بذلك الكمال الأسمى، وليس له ند أو ضد أو شريك، فهو منزه عن جميع أنحاء النقص. فوجوده الذي ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن أن يكون غير الذي هو به في ذاته موجود ولا مادة له بوجه من الوجوه، لذلك فهو بجوهره عقل بالفعل معقول بالفعل ليس يحتاج في أن يكون معقولاً الى ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو بنفسه يعقل ذاته فيصير معقولاً بالفعل.

وكذلك لا يحتاج في أن يكون عقلاً وعاقلاً بالفعل الى ذات يعقلها ويستفيدها من خارج. بل يكون عقلاً وعاقلاً بأن يعقل ذاته[1] وإذا هو عقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها، لأن سائر الموجودات إنما اقتبس كل واحد منها

---

(١) «المدينة الفاضلة» ص ٣٠.

الوجود من وجوده، أي هو يعلمها من حيث هي معلوماته لذاته، لا من حيث أنه يحتاج في أن يعلمها الى ذات أخرى يستفيد علمه منها خارجة عن ذاته، فهو مكتف بذاته مبتهج بها يعشقها ويسعد بتأملها. وهو مدبر لجميع العالم لا يضرب عنه مثقال حبة من الخردل، ولا يفوت عنايته شيء من أجزاء العالم ويعقل جميع الكائنات باعتباره علة لها، وإذن فإن معرفته لذاته هي علة معرفته بغيره.[1]

وهنا يلتفت الفارابي بعد أن أكدّ وجود العلة وشرح أثرها في المعقولات الى الفيض الذي وجدت بواسطته كافة الموجودات. فيرى أنه متى وجد للأول الوجود الذي هو له، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات... على ما هي من الوجود الذي بعضه مشاهدة بالحس وبعضه معلوم بالبرهان، ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر، وعلى أن وجوده غير فائض عن وجوده هو، فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سبباً بوجه من الوجوه، ولا على أنه غاية لوجود الأول، يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالاً ما، كما يكون لنا ذلك عن جلّ الأشياء التي تكون منا، مثل أنا بإعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالاً ما. فالأول ليس وجوده لأجل غيره ولا يوجد بغيره... فيكون لوجوده سبباً خارج عنه، فلا يكون أولاً، بل وجوده لأجل ذاته. فلذلك وجوده الذي به فاض الوجود الى غيره، ووجوده الذي به تجوهر في ذاته، هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه. وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره أكمل من وجوده الذي هو بجوهره، ولا وجوده الذي بجوهره أكمل من الذي يفيض عنه وجود غيره، بل هما جميعاً ذات واحدة. ولا يمكن أيضاً أن يكون له عائق من أن يفيض عنه وجود غيره، لا من نفسه ولا من خارج أصلاً[2].

فالأول (أو الله) يعقل ذاته ويعرفها، ومن هذه المعرفة خرج العالم ووجود

---

(١) «السياسة والمدنية» ص ٤٢ ـ ٤٤ الفارابي.

(٢) «المدينة الفاضلة» ص ٣٨ ـ ٣٩ الفارابي.

الأشياء عنه. فإذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه كما يقول في كتابه (عيون المسائل)[1] فالعلم هو بالقوة التي تخلق كل شيء، ويكفي أن يكون الشيء معلوماً في الله لكي يحصل له الوجود، ذلك أن التعقل أو المعرفة لا معنى لها بالنسبة اليه والى سائر الكائنات العقلية الشريفة إلاّ التأثير والخلق. فعلمه القديم هو في نفس الوقت نشاط خلاق. وهكذا فالشيء يوجد بحكم أنه موضوع للتفكير الإلهي، وينتج عن ذلك الفيض هو في آن واحد عمل عقلي مجرد وضرب من النشاط الخلاّق، هذا وإن علم الأول بالأشياء علم أزلي خالد، فهو ليس بعلم زماني بتغيّر المعلوم. وهو علة لوجود الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدي ويدفع عنها العدم مطلقاً، لا بمعنى أنه يعطيها وجوداً مجرداً بعد كونها معدومة وهذا خلاف علمنا.

فإذا كان علم الله علة لوجود الأشياء بمعنى أنه بمجرد علمه بها توجد، فإن علمنا معلول لوجود الأشياء. أي أنها توجد أولاً ثم نعلمها ثانياً، فوجودها علة لعلمنا كما أن علمنا معلول لوجودها. والأول هو علة المبدع الأول. والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته إدامة لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع، وأن نسبة جميع الأشياء اليه ـ من حيث أنه مبدعها ـ نسبة واحدة وهو الذي ليس لأفعالة لمية ولا يفعل ما يفعله لشيء آخر، وأول المبدعات عنه شيء واحد بالعدد وهو العقل الأول، وسبب صدوره عنه علم الواحد المطلق بنفسه. وهو جوهر غير متجسم أصلاً ولا هو في مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وليس ما يعقل من ذاته شيئاً غير ذاته، ومن هنا تجتمع فيه الكثرة والوحدة، كثرة بالعرض ووحدة بالجوهر. أي أنه واحد بالذات متعدد بالاعتبار ووجهة النظر. فذاته واحدة لا كثرة فيها لولا أنها تعقل نفسها وتعقل الأول، فعقلها لنفسها وعقلها للأول يدخل فيها نوعاً من الاثنينية غير حقيقية بل ثانوية عَرَضية. وهو أيضاً ممكن الوجود بذاته، أي أن ذاته قبل وجودها الفعلي كان يستوي فيها الوجود وعدم الوجود.

وهذا هو تعريف الممكن كما مرّ معنا، ولكنها ما إن وجدت حتى أصبح

---

(١) «عيون المسائل» ص ٦٨ ـ الفارابي.

وجودها ضرورياً بوجود غيرها. كالحرارة لا بد أن توجد عند تعريض الجسم للنار، فالحرارة هنا واجبة الوجود بالنار وإن كانت لا تزال في عالم الإمكان (أو مجرد إمكانية محضة أو شيئاً ممكناً بحتاً) قبل تعريض الجسم للنار.

وبهذا المعنى فإن العقل الأول ممكن الوجود بذاته، أي أنه قبل أن يوجد في عالم الإمكان، وواجب الوجود بغيره. أي هو نتيجة حتمية لوجود علته.

والخلاصة أن العقل الأول يعلم ذاته ويعلم الأول. وهذه الاثنينية العَرَضية تستحيل بعده الى اثنينية حقيقية، فبحكم أنه يعقل الأول يلزم عنه وجود ثالث هو العقل الثاني، وبحكم أنه يعلم ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، أو الفلك الأعلى بمادته وصورته (التي هي النفس). والعقل الثاني لا تكون فيه كثرة إلاّ بالوجه الذي ذكرناه، أي هي كثرة عَرَضية. ويحصل منه عقل ثالث آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى، وإنما يحصل منه ذلك لأن الكثرة حاصلة فيه بالعرض كما ذكرناه بدءاً في العقل الأول، وعلى هذا يحصل عقل وفلك من عقل.

ثم نلاحظ بأن الفارابي لا يحدد عدد العقول والأفلاك التي صدرت عن الأول في كتابه (عيون المسائل) بل يقول: « نحن لا نعلم كمية هذه العقول والأفلاك إلاّ على طريق الجملة، الى أن تنتهي العقول الفعّالة الى عقل مجرّد من المادة، وهنا يتم عدد الأفلاك[1].

وأما في كتابه التالي (المدينة الفاضلة) نراه يحدد عدد العقول بعشرة أسوة بغيره من العلماء الحقانيين وينظمها على النحو التالي: « فمن الأول (الله) يفيض وجود ثان (عقل أول) وهو جوهر غير متجسم أصلاً ولا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجودثالث(عقل ثان) وبما يعقل من ذاته يلزم وجود السماء الأولى (أو الفلك المحيط أو الفلك الأعلى) وهذا الوجود الثالث هو أيضاً لا في مادة وهو بجوهره عقل (العقل الثاني) وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع (عقل ثالث) وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة أو فلك

(١) « عيون المسائل » ص ٦٩ الفارابي.

الثوابت. وهذا الوجود الرابع (العقل الثالث) هو أيضاً لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود خامس (عقل رابع) وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة (أو فلك زحل) وهذا الوجود الخامس (أي العقل الرابع) هو أيضاً لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الأول وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سادس (عقل خامس) وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كثرة (أو فلك المشتري) وهذا الوجود السادس (العقل الخامس) هو أيضاً لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود سابع (أو عقل سادس) وبما يعقله من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ وهذا الوجود السابع (العقل السادس) هو أيضاً لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثامن (أو عقل سابع) وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس. وهذا الوجود الثامن (العقل السابع) هو أيضاً لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود تاسع (أو عقل ثامن) وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة الزهرة. وهذا الوجود التاسع (العقل الثامن) هو أيضاً لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود عاشر (أو عقل تاسع) وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد وهذا الوجود العاشر (العقل التاسع) هو أيضاً لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الأول. فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود حادي عشر (أو عقل عاشر) وبما يعقل من ذاته يلزم عنه وجودالقمر. وهذا الوجود الحادي عشر هو آخر العقول الثواني. وعاشرها وهو العقل الفعال أو عقل فلك القمر. إنه يدبر عالم ما دون فلك القمر، عالمنا الأسفل، عالم الكون والفساد. وهو أيضاً لا في مادة وجوده. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهي وجود الأجساد السماوية[1].

وهذه العقول مختلفة الأنواع، كل واحد منها نوع على حدة ولا أفراد له البتة. والعقل الأخير منها سبب وجود الأنفس الأرضية من وجه، وسبب وجود الأركان الأربعة بوساطة الأفلاك من وجه آخر، وكل واحد من هذه العقول عالم بنظام الخير الذي يجب أن يظهر منه. فبتلك الحال يصير سبباً لوجود ذلك

(١) المدينة الفاضلة ـ الفارابي ص ٤٤ ـ ٤٥.

الخير الذي يجب أن يظهر منه.

ومن الملاحظ أن نظرية الفيض عند الفارابي مأخوذة عن النظرية الأفلاطونية، غير أن نظرية الفارابي أكثر دقة وأشد تماسكاً وتنظيماً. فكل ما أشار اليه أفلوطين عن صدور الكائنات عن الواحد الأحد ليست سوى تشبيهات أو تمثيلات تقتصر على وصف هذا الواحد وإظهار مراتب الوجود دون أن يغوص الى أعماق الفيض وفق نظرية فلسفية منسجمة مع نفسها. وكذلك لم يعتقد أفلوطين بوجود العقول العشرة وأنها تنبثق عن الأول مثنى مثنى[1].

فالفارابي يرى من ناحيته أن العقول عشرة، ويثبت العلم للأول باعتبار أن العالم قد صدر عنه كونه عالماً بذاته ومبدأ الخير في الوجود. بينما لا يرى أفلوطين هذا الرأي وينبغي عن الأول علمه بذاته وأنه فوق العلم وفوق العقل.

ويبدو أن الفاربي عندما عالج مشكلة العقل بحث في معانيه وجعله على أربع درجات:[2].

أ ـ عقل بالقوة.
ب ـ عقل بالفعل.
ج ـ عقل مستفاد.
د ـ عقل فعّال.

أ ـ فالعقل الذي هوبالقوة، هو قوة من قوى النفس، أو شيء ما ذاته معدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون مواردها، فتجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها. وتلك الصور هي المعقولات، ويسمى هذا العقل أيضاً عقلاً هيولانياً لأنه شبه المادة الأولى التي تقبل جميع الصور،

---

(١) «كتاب من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية» للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا.

(٢) رسالة في معاني العقل ـ ص ١٢ ـ ١٧.

والصور تنتقش فيه كما ينتقش الرسم في الشمع إلاّ أن المواد الجسمانية تقبل الصور في سطوحها فقط دون أعماقها. وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات بل هو الذات نفسها تصير تلك الصور.

ب ـ فإذا حصلت فيها صور الموجودات، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل. وصارت تلك المعقولات معقولات بالفعل. وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة، وهذه المعقولات قبل حصولها في العقل تكون إما صوراً للأشياء الحسية وإما صوراً مجردة عن المحسوس. فإن كانت صوراً للأشياء الحسية فإن العقل ينتزعها عن مادتها فيجردها عن الأين والمتى، فتصبح كليات بعد أن كانت صفات للأشياء جزئية. أما إن كانت بذاتها صوراً مجردة فان العقل يدركها كما هي. وتكون ماهيته مشبهة لوجودها، أو هي عين وجودها. وفي الحالين فإن العقل بالفعل يكون هو والمعقول شيئاً واحداً. ومعنى قولنا في تلك الذات أنها عاقلة ليس هو شيئاً. غير أن المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور. فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل، وعقل بالفعل، ومعقول بالفعل معنى واحد بعينه.

ج ـ فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم. وعدت من حيث هي معقولات، في جملة الموجودات. وشأن الموجودات كلها أن تعقل وتحصل صوراً لتلك الذات. فإذا كان كذلك لم يمتنع أن تكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل، وهي عقل بالفعل، أن تعقل أيضاً فيكون الذي يعقل حينئذ ليس هو شيئاً غير الذي هو بالفعل عقل. ويكون وجوده وهو معقول هو وجوده في ذاته، وهو الآن العقل المستفاد. وبعبارة أخرى أن العقل المستفاد هو قدرة العقل الذي بالفعل على إدراك ذاته أنه بالفعل، وهو شبيه بالصورة للعقل الذي بالفعل. والعقل الذي بالفعل شبه موضوع ومادة للعقل المستفاد. وإذا انتهى العقل بالفعل الى درجة العقل المستفاد، فقد انتهى إلى ما هو شبيه بالتخوم والحد الذي إليه تنتهي الأشياء التي تنتسب الى الهيولى والمادة. وإذا ارتقى منه فإنما يرتقى الى أول رتبة الموجودات المفارقة، وأول رتبة هي رتبة العقل الفعال.

د ـ العقل الفعّال هو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً. وهو بنوع

ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستفاد. وهو الذي جعل تلك الذات التي كانت عقلاً بالقوة عقلاً بالفعل، وجعل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل. ونسبته الى العقل الذي هو بالقوة كنسبة الشمس الى العين التي هي بصر بالقوة ما دامت في ظلمة. فعلى هذا المثال يحصل في تلك الذات، التي هي عقل بالقوة شيء ما، منزلته منه منزلة الإشفاف بالفعل من البصر، وذلك الشيء يعطيه إياه العقل الفعّال[1].

تبين لنا مما تقدم بأن الفارابي قد جعل من العقل الفعّال الروح الأمين أو الروح القدس الذي ليفعل في عقولنا التي هي بالقوة عقلاً بالفعل، أي ينقلها من القيام بالقوة الى القيام بالفعل حتى تصل الى درجة الكمال والمثالية مثله في ذلك مثل الشمس التي تجعل المرئيات بالقوة مرئيات بالفعل.

ومما يمكننا أن نقوله أن مصنفات هذا العالم الحكيم، قد مهدت السبل لتعميم الأفكار الحرّة في العالم الإسلامي، وشجعت الناس على المجاهرة بها. وإن لتلاميذه الفضل الكبير على الفلسفة الإسلامية بما أوجده معلمهم الفارابي من فتوحات فكرية عظيمة نفذ من خلالها الى صميم واقع فلسفة كونية عالمية خالدة. فترك للأجيال أعظم ما يتركه العقل العرفاني من إنتاج وإبداع. ولقد توصل الفارابي عن طريق الإيمان العميق، والتمعن في الذات وشحذ العقل الى جوهر، الحكمة العقلانية العرفانية. فعبّ من معينها السرمدي حتى الثمالة، وارتشف من رحيق المعرفة حتى توصل الى اكتشاف الحقيقة الماورائية خلف الرموز والإشارت، وبذلك انتقلت نفسه العارفة بعد أن عرف حقيقتها وأسباب وجودها في عالم الكون والفساد من القوة الى الفعل فشعرت بالسعادة الأبدية، ونظرت الى جسدها الفاني بعين العقل فاحتقرته ونبذته ليستحم ويخلص مما علق به من أدران الشهوات الموجودة في نظامنا الأرضي.

---

(١) رسالة في معاني العقل ـ الفارابي ـ ص ٢٤ ـ ٢٧.

والفيلسوف الآخر الذي عالج القضايا العقلية في الإسلام، ونقدها وبين ارتباطها بالدين والروح وما يكمن وراء الطبيعة من خلفيات تعتمد على الوهم والخيال، لا على الواقع والحقيقة. هو أن ابن خلدون الفيلسوف الإسلامي عالم الاجتماع والمؤرخ والناقد الكبير الذي أدى خدمات فكرية قوية للإنسانية جمعاء وسبر أعماق الفكر العقلاني والظواهر العرفانية. فاعتبر ظاهرة إنسانية قل مثيلها في عصر انحطاط الفكر الإسلامي الذي نظر فيه الفلاسفة والمفكرين خاصة بعد النكبة القاسية التي تعرض لهاابن رشد. ونسبه كما يعرف بالتاريخ هو أبو زيد عبد الرحمن بن محمد ابن خلدون الحضرمي .كانت ولادته في تونس سنة (٧٣٢ هـ - ١٣٣٢ م) وأبوه كان من رجال العلم والأدب فسهل له الدراسة والتفكير.

ومن الملاحظ أن ابن خلدون يأخذ بظاهر الأمور المتعلقة بالعقائد والعبادات، ويكره التعمق فيها، كما كان السلف في صدر الإسلام. وهو يرى ألا تعارض بين العقل والشرع سوى أن كل واحد منهما من طور غير طور الآخر، إلّا أن طور العقل قاصر عن بعض الإدراكات كالروح والبعث وأن مجاله ضيق.

فالناحية الفكرية التي ينطلق منها تفكير ابن خلدون هي الناحية التجريبية. وتحت تأثير هذه الناحية غاص في معالم التفكير الفلسفي الإسلامي - وخاصة ما يتعلق منه بالأمور العقلانية، والعقل الذي صوره لرواد الفلسفة ومنتحليها.

ويؤكد ابن خلدون أن البحث عن الحقيقة، وانتقاء الحقائق الجزئية والكلية ومباشرة الكون عن طريق الحواس والعقل. كل هذه الأمور هي الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء، أما ما عدا ذلك من بحوث ونظريات ميتافيزيقية مجردة مبنية على المنطق الصوري، فلا تفيد علماً حقيقياً لأنها بحكم تجريدها بعيدة عن الواقع العياني المحسوس. فإن معرفة الأشياء لا تتسنّى إلّا بالمشاهدة والتجربة. ولكن المعرفة ليست وليدة الحس وحده بل

للذهن وقواه مدخل فيها.

وفي نظر ابن خلدون أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه لا يعدوها، وإنما ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات ثم يقول: «ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات». ومعنى هذا أن الحقيقة المادية شيء، وما يدركه العقل شيئاً آخر، فما العقل إلّا ذرة من ذرات الوجود فكيف يحيط بهذا الوجود وهو جزء منه؟

فالموجودات التي وراء الحس ذواتها مجهولة لنا، ولا يمكن التوصل اليها، ولا البرهان عليها لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الجزئية المتشخصة إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، فليس لدينا برهان عليها، فما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه. ونحن وإن كنا ننكر على ابن خلدون بعض هذه الأفكار التي تدل دلالة واضحة على أنه لم ينتبه الى التفاعلات العقلانية التي تجري، أو بالأحرى جرت في عالم الإبداع منطلقة من ماهية الإبداع العقلاني الذي شعّ من نور المبدع سبحانه وتعالى الذي قذفه إبداعياً في المبدع الأول الذي بدوره استمد هذه المادة الروحانية السامية بشوق ثم شعّ من نورها الشعشعاني عن طريق الانبعاث التأييد الثاني الذي استمده الموجود الثاني الذي هو بعرفنا واعتقادنا العقل الثاني. ولا نعتب بدورنا على ابن خلدون تجاهله لهذه المنطلقات العقلانية، واعتماده الكلي على الأمور المحسوسة التي قد تكون بطبيعتها ذات ماهية مادية. فالمادة برأينا واعتقادنا لا يمكن أن تدخل بأي شكل من الأشكال في الأمور العقلانية الوهمية والتي يغذيها ويفعلها المبدع سبحانه وتعالى بما لديه من قوة تأييدية فاعلة ومنظمة ومرتبة لكافة الموجودات العلوية والسفلية.

□ ——— إبن سينا والعقل

إذا كانت الفلسفة الإسلامية قد شعتّ بأنوراها العقلانية العرفانية فأنارت

للعالم دروب الحق والمعرفة فيعود الفضل الأول والأخير في انطلاقاتها ومرتكزاتها العقلانية الى الفيلسوف الكبير والشيخ الرئيس إبن سينا. يعتبر من كبار العباقرة والفلاسفة الحكماء الذين قدموا للبشرية خدمات كبرى في مجال الفلسفة والعلوم الطبيعية، والعلوم العقلانية العرفانية الماورائية التي تصبو كل نفس تود المعرفة الحقانية والانصهار في البوتقة الكلية بعد أن تخلع القميص الذي علق به من أدران الحياة والشوائب الشيء الكثير.

وابن سينا هو الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن حسن بن علي بن سينا ولد سنه (٣٧٠ هـ) في بلدة أفشنة من منطقة بخارى قرب (خرمثين) وكان أبوه من كبار الدعاة الإسلاميين، فتعلّم واستفاد من حنكة والده في التراث والدين الباطني والبلاغة والفصاحة والمنطق وهو لم يتجاوز الخامسة عشرة من عمره.

وأما المرحلة الثانية من حياته كبر وكبر الحلم العظيم معه فاشتهر بالعلوم الطبيعية والموسيقى والطب والتطبيب والسياسة والشعر والنثر إضافة الى مكتنزاته العقلانية العرفانية الماورائية فأصبح فذة أهل عصره وزمانه. ولم يكتف بكل هذا بل برع في علم الرياضيات وعلم الفلك وتحليل الماهيات الماورائية وتطبيقها على النفوس الجزئية الذاتية بحسب درجات العقول المنبعثة من النفس الكلية.

ويستدل من استقراء ترجمة حياته أنه كا متعدد النواحي الشخصية، فيلسوفاً مع الخاصة ديناً ورعاً زاهداً مع العامة، مندفعاً مع هواه، شبقاً يحب النساء في حياته الخاصّة. وعلى العموم كان ابن سينا كثير الحركة غزير الحيوية، يقضي الليالي بطولها في الكتابة والمطالعة، تعرض خلال حياته للوشايات والمكائد ومرات للقتل والسجن. وانغمس في السياسة وتمتاز مؤلفاته بالدقة والتعمق والترتيب، ويعد منظم العلم والفلسفة في الإسلام.

وعندما نغوص في أعماق فلسفة إبن سينا العرفانية الناهدة إلى إظهار خفايا الوجود والموجودات. نراه لم يتقيد بمذهب فلسفي واحد معيّن، بل

نلاحظ بأنه كان يعتمد على أفكار وآراء بعض فلاسفة اليونان القدامى أمثال أفلاطون وأرسطو خاصة، منطلقاً في فلسفته العقلانية العرفانية معتمداً على ما ذهب اليه الفارابي في حكمه وأقواله. ولكنه يختلف عنه في قدرته الفذة على التوضيح والبيان والدقة في تقرير المطلوب تارة وعلى التعليل وطول النفس.

ويتفق إبن سينا مع الفاربي في منطلقاته الماورائية في جوهر فلسفته، وفي العناصر التي يتكون منها الفيض الإلهي وخلق العالم. فهو يرى أن الواجب الوجود بنفسه الذي هو الخير الأول، والعلة الأولى، والموجود الأول، والحق الأول. وهو عقل محصن ليس صورة ولا مادة ولا جسماً، واحداً، وليس في ذلك ما يمنع أن يوجد الوجود كله عنه، إنه الواحد الأحد القديم الأزلى (الله) العالم الحليم الكريم الحكيم. وبحكمته وكرامته تمت جميع الوجود والموجودات العلوية والسفلية. وبما أن الله أيضاً هو العلة الأولى، فلا بد من أن يكون ثمة معلول عنه وإلا لما كان علة. من أجل ذلك صدر عن الأول عقل واحد بالعدد. لأنه لا يصدر عن الواحد إلاّ واحد. وبما أن هذا الواحد هو الكل، فالكل أعظم من الجزء. وأن الواحد نصف الاثنين وإن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. وبما أن المبدع هو العلة التي صدرت عنها جميع الكائنات الحية.

ولا بد هنا من ملاحظة إبن سينا وهو يرتب وينظم كل شيء بحسابه، ومثلها بالأشياء المحسوسة حسب تدريج العقول السماوية وهو من الفيض الذي فاض به المبدع على الموجود الأول. ومن الواحد صار الفيض الإلهي الذي لا نشك أبداً في فيضه ودفقه مع ترتيبه للإبداع العلوي والسفلي.

والفيض عند ابن سينا هو ما فاض عن الله علة فاعلة تمنح الماهيات وجودها، لا عمل لها ولا شأن إلاّ أن تعقل ذاتها ولذاتها. فمن الكائنات ما لا يؤخذ في حدّه معنى الوجود إذ ماهيته غير موجودة. كالمثلث مثلاً لا يلزم عن تصورنا له في الذهن أنه موجود في الواقع وهكذا سائر الأشياء، ومن الكائنات ما يجب أن يدخل في حدّه معنى الوجود وهو الله تعالى، إذ لا تنفصل فيه الماهية عن الوجود، فليست الماهية والوجود شيئاً واحداً إلاّ في الله. أما فيما هو خارج عنه فالوجود معنى زائد على ماهيته، عارض من عوارضها، وهكذا

يؤدي التمييز بين ماهية الشيء ووجوده الى التمييز بين الممكن والواجب.

ومما تقدّم نستطيع أن نستنتج دليل ابن سينا على وجود الله. وكيف وضع التعاليل والمقاييس والبراهين بالاثباتات العقلية عن الواجب والممكن. فعنده أن الموجود إما أن يكون له سبب في وجوده أو لا سبب له، فإن كان له سبب فهو الممكن سواء أكان قبل الوجود أو في حالة الوجود لأنه ما يمكن وجوده فحصول الوجود له لا يزيل عنه وصف الإمكان وإن لم يكن له سبب في وجوده بوجه من الوجوه فهو واجب الوجود. والدليل على أن الوجود موجوداً لا سبب له في وجوده. أن هذا الوجود ممكن الوجود أو واجب الوجود، فإن كان واجب الوجود فهو هذا المطلوب، وإن كان ممكن الوجود لا يحصل له الوجود إلاّ بسبب يرجح وجوده على عدمه، فإن كان سببه أيضاً ممكن الوجود، تعلقت الممكنات بعضها ببعض، فلم يكن موجوداً البتة، لأن هذا الوجود الذي فرضناه لا يدخل الوجود ما لم يسبقه وجود ما لا يتناهى، وهو محال. فإذن الممكنات تنتهي بواجب الوجود[1].

فواجب الوجود له من الصفات والبساطة والكمال والخير المحض وهو واحد بالعدد، وهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا انقسام في ذاته، ولا اشتراك لغيره معه في ماهيته. ولا يجوز أن يكون له مثل أو ند أو ضد أو شريك، ولا إشارة اليه إلاّ بصريح العرفان العقلي، وجوده عين ماهيته، وهو وحده الذي يمنح الممكنات وجودها، وهو عقل محض، وعاقل لذاته، ومعقول لذاته فهو عقل وعاقل ومعقول. وهذا لا يوجب الكثرة فيه لأن صفاته عين ذاته، فكان لا بد من علة خارجة عنه تجمع فيه الوجود الى الماهية ليبرز العالم الى الوجود من القوة الى الفعل وهذه العلة هي الله، فوجود الله علة لوجود العالم، ووجود العالم معلول عن وجود الله، فالله الذي هو واجب الوجود علة ضرورية منذ القدم وقبل أن يوجد العالم.

---

(١) « الرسالة العرشية » إبن سينا ـ ص ٣.

أما العقول الإبداعية فقد رتبها أبن سينا بالترتيب التالي:[1]

١ ـ العقل المفارق الأول ـ المعلول الأول.
٢ ـ العقل المفارق الثاني ـ ومعه الفلك الأقصى الذي يحرك العالم.
٣ ـ العقل المفارق الثالث ـ ومعه فلك الكواكب الثوابت، فلك النجوم.
٤ ـ العقل المفارق الرابع ـ ومعه فلك زحل.
٥ ـ العقل المفارق الخامس ـ ومعه فلك المشتري.
٦ ـ العقل المفارق السادس ـ ومعه فلك المريخ.
٧ ـ العقل المفارق السابع ـ ومعه فلك الشمس.
٨ ـ العقل المفارق الثامن ـ ومعه فلك الزهرة.
٩ ـ العقل المفارق التاسع ـ ومعه فلك عطارد.
١٠ ـ العقل المفارق العاشر وهو العقل الفعّال ومعه فلك القمر.

هنا يقف فيض العقول العشرة عند إبن سينا. ومن العقل الفعّال العاشر يفيض عالمنا الذي نعيش فيه الذي هو دون فلك القمر. فالعقل الأول، أو الموجود الأول عقله لذاته من حيث أنها كانت ممكنة الوجود في الأصل. ثانياً عقله لذاته بأنه واجب الوجود من الأول والمعقول بذاته، وثالثاً عقله للأول.

وهذه الكثرة في العقل الأول تصبح كثرة حقيقية بعده. وليست هذه الكثرة فيه بسبب الأول، فإن إمكان وجوده أمر له بذاته لا بسبب الأول، بل له من الأول وجوب وجوده. ثم إن الكثرة الحاصلة عن أن يعقل الأول ويعقل ذاته، هي كثرة لازمة لوجوب حدوثه عن الأول. فليس يمتنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة، ثم يتبعها كثرة إضافية[2].

وهكذا كل عقل له جوهره وباطنه وفلكه ومثله الى أن تنتهي العقول الى العقل العاشر الذي هو مدبّر عالم الطبيعة، أي العقل الفعّال. ومنه تفيض العناصر الأربعة التي تتركب بنسب مختلفة أجساماً، وتتطور تلك الأجسام صعوداً من الجماد الى النبات فالحيوان البهيم فالانسان.

---

(١) تاريخ الفكر العربي ص ٣٣٠.

(٢) «الإشارات» ص ٤٤٩.

وعلى هذه الصورة الاشراقية العرفانية يعتقد ابن سينا أن العقل الفعّال هو الذي يهب الصور عن طريق إشراقه، وإنبثاق فيضه الحقاني على عقولنا التي تكون متأهبة روحانياً لقبول الإشراق المنبعث من أنوار العقل الفعّال صاحب النور القدسي الشعشعاني. ومن نظرة الفيض عند ابن سينا الى نظرية الفيض عند الفارابي واحدة لا فرق بينهما سوى يسير. بحيث أن الفارابي جعل الفيض يصدر مثنى مثنى. بينما إبن سينا فقد جعله يصدر ثلاثاً ثلاثاً، إذا ما دام التعقل والاحداث شيئاً واحداً فينبغي أن يصدر عن كل عقل ثلاثة فيوضات متدرجة في الشرف والرتبة، وعلى هذا النحو تتصور الكيفية في نشأة كل عقل مفارق لفلك ونشأة نفسه، وجرمه من عقل مفارق سابق عليه، وصدور الموجودات بهذه الكيفية وعلى الترتيب السابق دون أن يكون هناك فراغ بين العالمين العلوي والسفلي، ومردودهم الى العلة الأولى التي هي النفس الكلية المحركة لهذا العالم. وحسبها أنه ليس فيها عنصر غير عقلي، وأنها منسقة مترابطة فيها يأخذ السابق بعنق اللاحق في نظام متسلسل معقول متدرج حسب الترتيب الإلهي بقدر حاجاتها، وفيض كل واحد منها للآخر.

ومن خلال هذه الترتيبات والتنظيمات العقلية وتفاعلاتها العلوية والسفلية استطاع إبن سينا أن يخرج لنا فلسفة عرفانية عقلانية تعود في جذورها الى منح القدرة الفائقة الى العلة الأولى التي كانت السبب في ظهور بقية المعلولات الكوكبية والعقلية والطبيعية عنها. وهذا يدل دلالة واضحة على تمكن فيلسوفنا الشيخ الرئيس من المعارف العقلانية باعتباره من الحكماء المكاشفين الذين عرفوا ذاتهم الحقانية، فبلوروها وصاغوها بأسلوب فلسفي رائع، يجعل معتنقيه ينتقلون بهدوء من القيام بالقوة اى القيام بالفعل حيث التمام والكمال والمثالية.

□ ـــــــــــــــــ العقل عند الغزالي

ثم الفيلسوف الكبير الغزالي هو بحق من ألغاز التاريخ، ومن كبار العقول المفكرة في الإسلام. إنه نسيج وحده علماً وعالماً وعقلاً. إنه من أكبر

أعلام الفكر الذين أنجبهم الإسلام واعتزّ بإنجابهم، فهو لم يتخذ العلم سبيلاً لجاه الدنيا وسلطانها. ولكنه كان مخلصاً لتفكيره، صادقاً مع نفسه العظيمة التي بين جنبيه. آثر بساطة الحياة فأحدث بذلك أثراً عظيماً بين مجتمعه وعصره. فأحبوه ورفعوه بأعلى ما قدر لفيلسوف كبير أن يكون.

وكان المجتمع الذي عاش فيه مجتمع عارم من الشيع والطوائف والفرق، وفي أمواج متلاطمة مع الملل والمذاهب والنحل. فغاص كما غاصت العلماء والفلاسفة والحكماء في أعماق هذه الأمواج العارمة لعله يوفق بين الجوهر الحقيقي الذي يرتفع بالعقل الى السمو والمعرفة الحقانية الماورائية ولد أبو حامد محمّد بن محمّد بن أحمد الغزالي بمدينة(طوس) من أعمال (خراسان) في سنة (٤٥٠هـ ـ ١٠٥٩ م) ومما جعل الغزالي يتفوق في الحكمة كونه كان يتيماً. فتولى تربيته رجل صوفي. فتدرج في العلوم على يديه حتى سطع نجم الغزالي كشخصية علمية فذة في العالم الإسلامي. فكان العالم الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي شق لذاته طريقاً خاصاً به في التفكير العرفاني الفلسفي، فأنار ظلمات العقول الناهدة الى فلسفة إسلامية صحيحة تنسجم مع الفكر الصحيح ومع الشريعة الإسلامية. فوفق بين الدين الحنيف وبين الحكمة العرفانية العقلانية، مما أثار حوله الشكوك والجدل العنيف، ولم يكن يعبأ بكل ما قيل فيه ويقال، فوقف حياته للكشف عن الحقيقة العرفانية رغم الجدل القائم عليه آنذاك. فاستمر في تعميم أفكاره وتوزيعها على الناس مهما كان مستواهم العلمي. فيشرح لنا تطوره العقلي في التفكير والسعي وراء الحقيقة بعد الصراعات النفسية التي تعرض بها وذاق مرارتها، وكاد يضيع فيها بين الشك واليقين، ولم ينجيه من ألم العذاب الذي فيه سوى الدعاء لرب العباد والتصوّف بعيداً حتى يستمد الحقيقة من هذا البعد ليدرك ذاته ويبلورها في جلاء بدون شوائب. فخلع قميصه الجسداني وغاص بنفسه الخيرة المغطاة في أعماق الوجود باحثاً عن الحقيقة التي تنهد اليها ذاته العارفة، بعد أن انغمس مثل غيره من العلماء في شوائب الدنيا وشهواتها. فأجلى الله عنه الغشاء الرقيق

الحاجب بصره وبصيرته ليرى بعين الحق الحقيقة الكامنة وراء لغز بسيط من القشور العصبية، فلذلك لا نراه يتقيّد بفيلسوف معين، بل بلور لذاته اتجاهاً معيناً مبصراً للحقيقة والواقع.

ولم يكن استدلاله على معالم طريق الحق بفضل ترتيب الكلام واستنباط العلوم بل كان بنور قذفه الله تعالى في الصدور، وذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف، ولولا هذا الحدس لما خرج الغزالي من دوامة الشك. فالأدلة العقلية لم ترجع اليقين الى قلبه لأن الدليل لا يكون إلاّ من العلوم، فإذا كانت العلوم غير مسلم بها، لم يكن الدليل منتجاً. فليس في المعرفة العقلية ما يطرد الشك من النفس كما يقول الغزالي[1].

ثم يبرهن في كتابه (ميزان العمل) عن شكوكه في مطلع حياته والرد عليها حيث يقول: « لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلاّ ما يشكّك في اعتقادك الموروث.. فناهيك به نفعاً، إذ الشكوك هي الموصلة الى الحق. فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في العمى والضلالة[2] ».

تلك هي شريعة الغزالي وهذا هو منهاجه العلمي، فإنه يكره التقليد لأن العقائد تنتقل الى الإنسان عن طريق التقليد الأعمى حيث يقول في كتابه (المنقذ) فصبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلاّ على التنّصر. وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلاّ على التهوّد. وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلاّ على الإسلام[3]».

فلذلك نراه كسر الطوق الذي طوّق به فتحرك باطنه الى طلب الحقيقة الفطرة الأصلية التي يكون عليها قبل حصول الاعتقادات وحقيقة الحقائق. فبحث ونقّب بينه وبين ذاته ونزع كل ما هو عائق أمامه يعوق دروب عقله الباطني، فنظر فرأى الله القوة الخفية القادرة على كل شيء. عندها علم ذاته الجزئية التي هي قبس من الكل ومعادها اليه. والله في رأي الغزالي مريد للكائنات مدبّر لها. فلا يجري في الكون قليل أو كثير، صغير أو كبير، خير أم

---

(١) « المنقذ من الضلال » الغزالي - ص ٦٨.

(٢) « ميزان العمل » الغزالي - ص ٤٠٦.

(٣) « المنقذ » الغزالي - ص ٦٠.

شر، نفع أو ضر، إيمان أو كفر، عرفان أو نكران، فوز أو خسران، زيادة أو نقصان، طاعة أو عصيان. لا يجري شيء من ذلك إلاّ بقضائه وقدره وحكمته ومشيئته. فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. لا يخرج عن إرادته لفتة ناظر أو فلتة خاطر، بل هو المبدأي المعيد الفعّال لما يريد، فلا راد لأمره ولا معقب لقضائه، ولا مهرب لعبد عن معصيته إلاّ بتوفيقه ورحمته، ولا قوة له على طاعته إلاّ بمشيئته وإرادته. فلو اجتمعت الأنس والجن والملائكة والشياطين على أن يحركوا في العالم ذرة أو يسكنوها دون إرادته ومشيئته لعجزوا عن ذلك. ولا موجود في الكون إلاّ وهو حادث بفعل الله وفائض من عدله، فالله حكيم في أفعاله، عادل في أقضيته، ولا يقاس بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى.

فليس في الكون ملك لغير الله يكون تصرفه فيه ظلماً، إنما كل ما في الكون ملك لله وحده. لذلك لا يتصور الظلم في حق الله ما دام لا يصادف لغيره ملكاً إذا تصرّف فيه كان ظالماً. والله متفضل بالخلق والاختراع والتكليف لا عن وجوب، ومتطول بالأنعام والاصلاح لا عن لزوم. فله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان، إذ كان قادراً على أن يصبّ على عباده أنواع العذاب، ويبتليهم بضروب الآلام والأوصاب ولو فعل ذلك لكان منه عدلاً، ولم يكن قبيحاً ولا ظلماً. وأنه عزّ وجل يثيب عباده المؤمنين على الطاعات بحكم الكرم والوعد، لا بحق الاستحقاق واللزوم له، إذ لا يجب عليه لأحد فعل ولا يتصور منه ظلم، ولا يجب عليه لأحد حق، وأن حقّه في الطاعات واجب على الخلق بإيجابه على ألسنة أنبيائه لا بمجرد العقل، ولكنه بعث الرسل وأظهر صدقهم بالمعجزات الظاهرة. فبلغوا أمره ونهيه ووعيده فوجب على الخلق تصديقهم فيما جاؤا به[1]».

ومن هذه الأفكار التي صاغها الغزالي حسب مفاهيمه للقضايا التوحيدية انطلق الى الإقرار بفضل الله على جميع خلقه من إنسان وحيوان ونبات وجماد. وان لا شيء يهديها الى الله والايمان به والإقرار بمشيئته وإرادته إلاّ العقل الذي

---

(١) « احياء علوم الدين » الجزء الأول ـ الغزالي ـ ص ٧٩.

هو ينبوع المعرفة الحقانية ومنه يكون الاتصال الغير مباشر بالله لأنه جزء من الكل واليه معاده. ثم إن الغزالي يبدل العقول الفارابية بالأصول العشرة فيقول: (١)

الأصل الأول: ما ذكرناه من أن كل حادث في العالم فهو من فعله وخلقه واختراعه. خلق الخلق وصنّفهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عبادة مخلوقة له متعلقة بقدرته. أمر العباد بالتحرر في أقوالهم وأفعالهم وأسرارهم وأضمارهم لعلمه بموارد أفعالهم كيف لا يكون خالصاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها؟

الأصل الثاني: أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب. بل الله خلق القدرة والمقدور جميعاً. وخلق الاختيار والمختار جميعاً. فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبحانه وليست بكسب له. وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له. فعلم الله شامل لكل شيء، فلا يقع في ملكه ما لا يعلم ولا يحدث ما لا يريد. بل كل ما يجري في العالم فإنما يحدث بعلمه وقضائه. فالأفعال جميعها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً، وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب.

الأصل الثالث: فيقول أن فعل العبد وإن كان كسباً، فلا يخرج عن كونه مراداً له، فلا يجري شيء إلاّ بقضاء الله وقدرته، وبإرادته ومشيئته. فعنه يصدر الخير والشر، والنفع والضر، والاسلام والكفر، ولا معقب لحكمه ولا راد لقضائه. يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء، لا يُسأل عما يفعل وهم يسألون، ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن. يدل عليه دليلان: أحدهما من جهة النقل والآخر من جهة العقل ولنأخذ دليل العقل حسب موضوعنا.

أما من جهة العقل فإن المسلم لا يستجيز أن تجري المعاصي والجرائم على وفق إرادة العدو إبليس دون إرداة الله. فكيف يُرد الله الى رتبة لو رُدّت اليها رياسة زعيم ضيعة لاستنكف عنها وتبرّأ منها؟ والمعصية هي الغالبة على

(١) « إحياء علوم الدين » الجزء الأول ـ الغزالي ـ ص ٩٥.

الخلق، وهي تجري عند المبتدعة على خلاف إرادة الحق تعالى. وهذا غاية الضعف والعجز[1].

الأصل الرابع: إن الله تعالى متفضل بالخلق والاختراع، ومتطول بتكليف العباد، ولم يكن الخلق والتكليف واجباً عليه. وبذلك يرد الغزالي على المعتزلة التي توجب ذلك على الله لما فيه من مصلحة للعباد. فالله في نظر الغزالي هو الموجب والآمر والناهي، فلا يجوز أن يتعرض لإيجاب أو للزوم أو خطاب. وقول المعتزلة: «يجب لمصْلحة عباده» كلام فاسد. فإنه إذا لم يتضرر بترك مصلحة العباد لم يكن للوجوب في حقه معنى. ثم إن مصلحة العباد إنما تكون في أن يخلقهم في الجنة، أما أن يخلقهم في دار البلايا ويعرّضهم للخطايا ثم يعاقبهم على ما قدمت أيديهم فما ذلك غبطة عند ذوي الألباب.

الأصل الخامس: أنه لا يجوز على الله أن يكلف الخلق ما لا يطيقون خلافاً للمعتزلة. وإلّا لاستحال سؤال دفعه. وقد سأل المسلمون الله ذلك فقالوا: «ربنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به» فلولا أنه لا يجوز على الله تكليف ما لا يطاق لما سألوا أن لا يحملهم ما لا طاقة لهم به.

الأصل السادس: إن الله عزّ وجلّ لا يجيز إيلام الخلق وتعذيبهم من غير جرم سابق أو ثواب لاحق خلافاً للمعتزلة لأنه متصرف في ملكه يعذب من يشاء من غير استحقاق من العباد دون أن يكون في تعذيبهم ظلم لهم، إذا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير بغير إذنه وهو محال على الله تعالى. فإنه سبحانه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه منه ظلماً.

الأصل السابع: إنه تعالى يفعل بعباده ما يشاء، فلا يجب عليه رعاية الأصلح لهم، أذ لا يجب عليه سبحانه شيء، بل لا يعقل في حقه الوجوب فإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

ويبسط لنا الغزالي مناظرة في الآخرة بين صبي وبين بالغ ماتا مسلمين. فإن الله سبحانه وتعالى يزيد في درجات البالغ ويفضله على الصبي لأنه تعب بالإيمان والقيام على الطاعات بعد البلوغ. وهذا واجب على الله عند المعتزلي.

---

(١) «احياء علوم الدين» الغزالي - ص (٩٦ - ٩٧).

فلو قال الصبي «يا رب لِمَ رفعت منزلته علي؟» فيقول الله: «لأنه بلغ واجتهد في الطاعات». فيقول الصبي: «أنت أمتني صبياً، فلو أدمت عليّ حياتي حتى أصل الى سن البلوغ لاجتهدت في طاعتك ولكنك عدلت عن العدل، فتفضلت عليه بطول العمر دوني فلِمَ فضلته؟». فيقول الله تعالى: «لأني علمت أنك لو بلغت لأشركت أو عصيت، فكان الأصلح لك الموت». هذا عذر المعتزلي عن الله عزّ وجلّ. وهنا ينادي الكفار في دركات الجحيم قائلين: «يا رب! هلا أمتنا في الصبا فأرحتنا من العذاب المقيم! أفما علمت أن ذلك أصلح لنا؟ فإنا رضينا بما دون منزلة الصبي المسلم». فماذا يجاب عن ذلك؟ وهل يجب عند هذا إلاّ القطع بأن الأمور الإلهية تتعالى بحكم الجلال عن أن توزن بميزان أهل الاعتزال؟ فإن قيل: «إذا قدر على رعاية الأصلح للعباد ثم سلط عليهم أسباب العذاب كان ذلك قبيحاً لا يليق بالحكمة».

أجاب الغزالي: «بأن القبح هو ما لا يوافق الغرض حتى أنه قد يكون الشيء قبيحاً عند شخص حسناً عند غيره إذا وافق غرض أحدهما دون الأخر، حتى يستقبح قتل الشخص أولياؤه ويستحسنه أعداؤه. فإن أريد بالقبح ما لا يوافق غرض الباري سبحانه فهو محال إذ لا غرض له، فلا يتصور منه قبيح. كما لا يتصور منه جسم. إذ لا يتصور منه التصرف في ملك الغير.» وأنا أريد بالقبيح ما لا يوافق الغير فلم قلتم أنه يستحيل على الله فعل ما لا يوافق الغير؟ وهل هذا إلاّ مجرّد تشهي يشهد بخلافه ما قد فرضناه من اعتراض أهل النار على الله لأنه لم يمتهم في الصبا؟ ثم إن الحكيم معناه العالم لحقائق الأشياء القادر على فعلها على وفق إرداته هو، وليس ما يوجب رعاية الأصلح. إن الحكيم منا يراعي الأصلح نظراً لنفسه ليستفيد به في الدنيا ثناء وفي الأخرة ثواباً. أو ليدفع به عن نفسه آفة، وكل ذلك على الله سبحانه وتعالى محال[1].

ونحن وإن كنا لا نوافق على ما ذهب اليه المعتزلة والغزالي في هذا الخصوص. فإننا نعتبر النفس الجزئية التي انبثقت من النفس الكلية ووضعت بالجسد الإنساني قد كتب الله لها منذ وجودها في عالم الأجسام الوقت الذي

---

(١) «احياء علوم الدين» الغزالي - ص (٩٧ - ٩٨).

تعيشه في هذا العالم، والعمر الذي تقطفه. فإذا كانت نفس خيّرة أو شريرة فهي التي تختار الطريق الذي حدّده الله لها وفي معادها الى الكل الذي انشقت منه سوف يكون لها حساب وثواب وعقاب. فإن عملت شراً تلاقي في نتيجة ذلك الشر، وإن عملت خيراً تلاقي نتيجة ذلك الخير سواء أكانت قد أمضت فترة قليلة أو طويلة في عالم الأجساد!!.

ويبرهن الغزالي لنا عن الاقتدار والقدرة فيقول في كتابه (روضة الطالبين): «فأفعال العباد مضافة الى الله تعالى خلقاً وإيجاداً. وإلى العبد كسباً ليُثَاب على الطاعة ويعاقب على المعصية فحين يتعلق العبد بشيء ما يوجده الاقتدار الإلهي ويسمى هذا كسباً هذا مذهب أهل السنة. فقدرة العبد عند مباشرة العمل لا قبله. فحينما يباشر العمل يخلق الله اقتداراً عند مباشرته فيسمى كسباً. فمن نسب المشيئة والكسب الى نفسه فهو قدري، ومن نفاهما عن نفسه فهو جبري، ومن نسب المشيئة الى الله تعالى والكسب الى العبيد فهو سنّي صوفي رشيد»[1].

ويبين لنا الغزالي لزيادة الإيضاح في المثل التالي: «إعلم أن الأفعال قسمين: أحدهما ما يقع من العبد وهو الكسب المنسوب اليه، ولهذا أنزلت الكتب السماوية. والثاني ما يقع على العبد جزءاً وهو ما بيد الله تعالى ومثل ذلك قطع الجلاد يد السارق ـ يصح أن يقال القاطع هو الجلاد لأنه كاسب، ويصح أن يقال أن الله تعالى هو القاطع بيد الجلاد، لأنه تعالى هو المجازي للمقطوع كما بدا منه. ويصح أن يقال أن السارق هو القاطع ليده لأنه المبتدىء لما جناه، فلا يقع عليه إلّا ببعض ما كسبت يداه، فيكون الفعل الواحد من الرب تعالى جزءاً من المقطوع ابتداء من القاطع كسباً[2]».

هذه البراهين حول الاقتدار والقدرة التي أوردها الغزالي في كتابه «روضة الطالبين» لا تعطينا الدليل الواضح حول صاحب الاقتدار وفاعل القدرة. وذلك بإضافته أفعال العباد الى الله تعالى خلقاً وإيجاداً. لأن أفعال العبد

---

(١) «روضة الطالبين» الغزالي ـ المقدمة من الفصل الأول.

(٢) «روضة الطالبين» الغزالي ـ الفصل السابع.

مرتبطة من جهة الأفعال الخيرة بالخير الذي دلّ عليه سبحانه وتعالى. ومن جهة ثانية على الشر الذي نهى الله عنه العباد ووعد بعقاب شديد لكل من يغوص في أعماق الشرور ويعبّ من شهواتها التي حتماً توصل الى العقاب الشديد. وعلى هذا تكون هذه الأفعال ناتجة عن انفعالات النفس البشرية واستجاباتها أما للناحية الخيرة وأما للناحية الشريرة. فالله سبحانه وتعالى قد حدّد معالم هذين الأمرين، وبين نتائج سلوكهما. فلا نعتقد بأن له أية علاقة أو ارتباط بالناحية التي يميل اليها الإنسان من هذه النواحي. فالخير مكافأته معروفة والشر عقابه معروف. لذلك فما على الإنسان الذي يملك القدرة على التحكّم في نفسه أو في انفعالاته النفسية سوى أن يختار ما يراه نافعاً ومفيداً من هذين الأمرين طالما يملك القدرة على التحكم في ذاته والتصرف في استجاباته.

وفي رأينا أن ما يقوله حول القاطع وأنه لم يقم بعملية القطع إلاّ بارادة الله فهذا شيء غريب لا نقرّه عليه. لأن القاطع لم يقم بعملية القطع إلاّ تنفيذاً للقوانين والشرائع التي وجدت لصالح المجتمعات الانسانية وقدرة الله ليس لها أي ارتباط بهذه العملية لا من قريب ولا من بعيد. وهاك الدليل في القرآن الكريم وقوله وهو يحدد أن الشر نتائجه على النفس الشريرة: ﴿ وقال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون رجلاً أن يقول ربيّ الله وقد جاءكم بالبينٰت من ربكم وإن يكُ كذباً فعليه كذبه وإن يكُ صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم إن الله لا يهدي من هو مسرف كذاب ﴾[1] وقوله: ﴿ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات وإن ربك لذو مغفرةٍ للناس على ظلمهم وإن ربك لشديد العقاب﴾[2]

□ ـــــــــــــــ أبو العلاء المعري والعقل

من أنصع الصفات التي يتصف بها (أبو العلاء المعري) رهين المحبسين

(١) سورة غافر ٤٠ آية ٢٨.

(٢) سورة الرعد ١٣ آية ٦.

الزهد والتقشّف والابتعاد عن الدنيا وما فيها من غرائز وشهوات مفضلاً الخلوة مع نفسه. يرتشف من رحيق ذاته التي تصطخب في أعماقه المعرفة والمثالية والكمال المطلق. عازفاً عن أكل اللحوم وما تنتجه الحيوانات مكتفياً من الدنيا بالخضار والنباتات.

ومما لا شك فيه أن المعري قد جسّد في أشعاره ورسائله وكتبه تفاعلاته الوجدانية الناهدة الى المعرفة الحقانية. فتلقفها الناس في كل مكان يلتمسون منا الأهداف النبيلة السامية التي تنطلق من الذات الباحثة دوماً وأبداً عن جوهر الحقيقة التكوينية للوجود والموجودات.

وأبو العلاء المعري هو أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد المعري التنوخي. ولد في سنة (٣٣٦ هـ في بلدة معرّة النعمان) وذهب بصره قبل أن يبلغ الرابعة من عمره لإصابته بمرض الجدري. وقد استعاض عن فقد بصره بنور بصيرته، فعرف بشدة ذكائه وقوة ذاكرته، ومقدرته اللغوية والعلمية الفائقة. كان كريم النفس سخياً ينفق كل ما يملكه لإسعاد غيره من أبناء البشرية.

وما يهمنا من هذا الشاعر الكبير والفيلسوف الحكيم رأيه في العقل ومكانة هذا العقل بالنسبة اليه.

طالما نتحدث في كتابنا هذا عن آراء وأفكار الحكماء في هذا المجال فلا بد أن يساهم معنا أبو العلاء المعري عارضاً منطلقاته العقلانية. فإيمان المعري بالعقل إيماناً لا يتزعزع وقد صرّح به في أماكن كثيرة من (اللزوميات) خاصة و(رسالة الغفران) و(الفصول والغايات) عامة.

فالعقل كما يراه هو الوحيد الذي يمكنه أن يقود الإنسان الى الحق، وينقذه من الشك والضلال لأنه نُفح نفحة علوية من نفحات المعرفة فلا وصول بها بدونه.

فاحذر ولا تدع الأمور مضاعة وانـظر بقلب مفكـر متبـصـر

تركت مصباح عقل ما اهتديت به والله أعطاك من نور الحجا قبساً

ولم يقف المعري في نظرته الى العقل عند هذا الحد، بل بشر بإمامته ونبوته. وتفيّأ في ظلال حريته وكرامته، وسار خلفه كقائد وملهم له في سلوكه وانفعالاته.

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

فإذا ما أطعته جلب الرحمة عند المسير والإرساء

* * *

أيها العز قد خصصت بعقل فاسألنه فكل عقل نبي

* * *

فشاور العقل واترك غيره هدراً فالعقل خير مشير ضمه النادي...

* * *

يقولون أن الجسم ينقل روحه الى غيره حتى يهذبه النقل

فلا تغلبن ما يخبرونك ضلة إذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

ولما كان العقل بالنسبة للمعري أرفع المواهب الإنسانية وأكرمها. فلا بد لنا من تحكيم هذا العقل في كل شيء حتى في العبادات والأمور الدينية.

سألت عقلي فلم يخبر فقلت له سل الرجال فما أفتوا ولا عرفوا

قالوا فمالوا. فلما إن حدوتهم الى القياس أبانوا العجز واعترفوا

* * *

أمور يلتبسن على البرايا كأن العقل منها في عقاله

* * *

أما اليقين فلا يقين وإنما أقصى إجتهادي أن أظن وأحدثا

* * *

إنما نحن في ظلال وتعليل فإن كنت ذا يقين منهاته

* * *

متى عرض الحجا لله ضاقت مذاهبه عليه وإن عرضنه

* * *

ومن الطبيعي ما دام أبا العلاء المعري يفتش عن العقل وماهيته فقد أعجبه المعلم الأول أرسطو لما كان يمتلكه من منطلقات وبراهين عقلانية تضيء أمام الإنسان المعارف الحقانية.

* * *

ولا تصدق بما البرهان يقتله   فتستفيد من التصديق تكذيباً

* * *

ويبدو واضحاً وجلياً من خلال ما تركه المعري من آراء ما ورائية ترتبط ببعض أسرار الحياة كخلود النفس والحساب والبعث. فإنه يرى بأن العقل يدرك هذه الأمور بصورة تجريدية ويخضعها للقوانين العامة، ويمنطقها حتى يدخل الإطمئنان والإيمان الى القلب لأن الإيمان بالله تعالى هو من الأمور التي يقررها مبدع الكون وموجد الموجودات.

* * *

أثبت لي خالقاً حكيماً   ولست من معشر نفاة

* * *

حِكم. تدل على عليم قادر   متفرد في عزّه بكماله

* * *

والله حق من تدبر أمره   عرف اليقين وآنس الإعجاز

* * *

لا ريب أن الله حق فلتعد   باللوم أنفسكم على مرتابها

* * *

والله أكبر لا يدنو القياس له   ولا يجوز عليه كان أو صار

* * *

ومن هنا تبين لنا مدى إيمان أبو العلاء المعري بقوة الله وقدرته السامقة الناهدة الى العفو والغفران لأبنائه من أبناء البشرية. ولم يكن رأي المعري بالمبدع يختلف عن رأيه في البعث والحشر والخلود، حيث نلاحظ من خلال أفكاره أن هذه الأمور قد سببت له في مطلع حياته بعض الاضطراب نتيجة ما لمسه مماتناقله الناس، ولكنه مع تقدم تفكيره وتبلوره اطمئن الى ما يتفاعل في عقله ليضيء له سواء السبيل.

* * *

وقدرة الله حق ليس يعجزها   حشر لخلق ولا بعث لأجساد

* * *

بحكمـــة خـــالقي طـيي ونشـــري   وليس بمعجـــز الخـــلاق حشـــري

* * *

ومـــتى شـــاء الـــذي صـــورنـــا   أشـعـــر الميـت نشـــوراً فـنـشـــر

* * *

إنمـــا ينـتـقـلـون مـــن دار أعـــما   ل الى دار شـــقـــوة أو رشـــاد

* * *

صحيح أن أبو العلاء المعري قد شنّ حملة شعواء على بعض الفرق والمذاهب والأديان، واستنكر بعض الطقوس الدينية ولكنه بعد أن وصل الى جوهر الحقيقة، وتلقي الإشعاع الرباني. رقد مطمئناً رقدته الأخيرة في سنة ٤٤٩ هجرية ودفن في مدينة (المعرة) بعد أن أوصى أن يكتب على ضريحه:

هـــذا جـــنـــاه أبي عـــلّي   ومـــا جـــنـــيـــت عـــلى أحـــد

□ ـــــــــــــ مفهوم العقل عند إبن رشد

من المؤكد أن جميع الفلاسفة الذين ظهروا في العالم الإسلامي قد حاولوا بقدر طاقاتهم وإمكانياتهم الفلسفية والعرفانية التوفيق ما بين الشريعة والفلسفة. لذلك إذا أردنا أن نفهم فلسفة إبن رشد على حقيقتها يجب علينا أن نتلفت الى رأيه المعروف الذي يفرق به بين الخالق والمخلوق انطلاقاً من قوله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء. والى قول السلف كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك.

ولم يكن إبن رشد الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي نهج هذا النهج. فأغلب فلاسفة الإسلام ينزهون الله عن صفات الموجودات، ويفرقون بينه وبينها إذا ما أرادوا الخوض في أعماق الماورائيات. ومشكلة التوفيق بين الشريعة والحكمة قد عولجت بأساليب شتى قبل ابن رشد. فآراء الفارابي وابن سينا على سبيل المثال لم تكن سوى نوعاً من التقريب بين الإسلام وبين الفلسفة بأسلوب رمزي مغلّف بالاشارات والتلميحات. وكذلك اخوان

الصفاء الذين ألحوا على ضرورة الإنسجام بين الآراء الدينية والأفكار العقلانية.

ورغم أن هذه الفلسفات قد أعطت الدين منهجاً جديداً يستحق الاهتمام بما قدمه هؤلاء من أفكار وآراء رمزية تلميحية فإن أبن رشد قد عالج مسألة التوافق والانسجام بين الدين والفلسفة وخاصة بعد أن اضطلع على حملات الغزالي على الفلاسفة وتعصب الفقهاء على التفكير العقلي الفلسفي، واضطهاد الأمراء للفلاسفة.

أقول عالج مشكلة التوفيق بين الدين والفلسفة بصراحة ووضوح مقدماً البراهين الحقانية الصحيحة، ومطالباً بضرورة إعادة الاعتبار الى الفلاسفة. وسلك طريقاً صحيحاً ينهد الى حقيقة واحدة فذهب الى أن الدين بحاجة الى الحكمة، والحكمة بحاجة الى الدين فلا يجوز لنا أن نبعد بين الحكمة والدين أو بين الدين والحكمة.

وابن رشد متدين مؤمن بالله سبحانه وتعالى وهذا الإيمان لا يحول دون وصوله الى الحكمة والغوص في أعماق العقل، فالفلسفة في نظره هي النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع.

وأما الشرع فقد دعا الى ضرورة اعتبار الموجودات بالعقل ولا بد من معرفتها به. لذلك لا بد من القياس بين العقلي، أو العقلي الشرعي معاً.

وابن رشد هذا، هو ابو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد. ولد بمدينة (قرطبا) من عائلة عريقة ذات تراث ضخم. فقد كان أبوه أبو القاسم أحمد قاضي قرطبا وكان جدّه قاضي القضاة في الأندلس كلها. وكان الإثنان الأب والجد من أئمة المذهب المالكي. فورث عنهما ابن رشد الكثير من الذكاء الفطري، فأحبّ العلم وأقبل على التحصيل واهتم اهتماماً كبيراً بفلسفة أرسطو وأعجب به ودافع عن آرائه العقلانية دفاعاً مريراً. وشرح بعض مؤلفاته وعلق عليها فاستطاع ابن رشد بما أوتيه من ذكاء نادر أن ينفذ بدقة واتزان الى عمق الفلسفة الأرسطوطاليسية فيقف على أسرارها ويظهر الدخيلة عليها، ويغربلها من الشوائب التي كانت قد علقت بها على يد الشراح.

وينطلق ابن رشد في فلسفته الماورائية الى القول بأن الله سبحانه وتعالى ليس من شأنه أن يكون في زمان بينما العالم شأنه أن يكون في زمان[1] فتقدم الله على العالم إنما هو تقدم الوجود والذي ليس بمتغيّر ولا في زمان، على الوجود المتغير في الزمان وهو نوع آخر من التقدّم[2].

فقد قام البرهان على أن ههنا نوعين من الوجود: أحدهما في طبيعته الحركة وهذا لا ينفك عن الزمان. والآخر ليس في طبيعته وهذا أزلي وليس يتصف بالزمان[3] كما قام البرهان أيضاً على أن الذي ليس في طبيعته الحركة هو العلة في الوجود الذي في طبيعته الحركة[4].

وإذا كان ذلك كذلك فتقدّم أحد الوجودين على الأخر ليس تقدماً زمانياً. لذلك فكل من شبّه تقدّم الموجود الغير متحرك على المتحرك بتقدّم الموجودين المتحركين أحدهما على الأخر فقد أخطأ. وعلى هذا يصدق على الوجودين لا أنهما معاً، ولا أن أحدهما متقدم على الأخر، فقول الغزالي « إن تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدّماً زمانياً » قول صحيح. لكن تأخر العالم عنه لا يُفهم في هذه الحالة ألّا تأخرّ المعلول عن العلّة، فإذا كان التقدم زمانياً، فالتأخر ليس زمانياً أيضاً[5].

ثم يقول إبن رشد لما كان هذا المعنى عسيراً على التصور فإن الشرع قد سلك بالجمهور طريق التمثيل بالشاهد. وإن لم يكن لذلك مثال في الشاهد، إذ لا يمكن للجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد، فأخبر الله تعالى أن خلقه للعالم وقع في زمان وأنه خلقه من شيء. لأنه لا يعرف بالشاهد موجود إلّا بهذه الصفة. فقال سبحانه مخبراً عن حاله قبل وجود العالم: **﴿وكان عرشه على الماء﴾ وقال تعالى: ﴿إن ربكم الذي خلق**

---

(١) (تهافت التهافت) ابن رشد ـ ص ٣٦.

(٢) « تهافت التهافت » ابن رشد ـ ص ١٤٠.

(٣) « تهافت التهافت » ابن رشد ـ ص ١٣٨.

(٤) « تهافت التهافت » ابن رشد ـ ص ١٣٩.

(٥) « تهافت التهافت » ابن رشد ـ ص ١٤١.

السموات والأرض في ستة أيام﴾. وقال أيضاً ﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾. الخ.. فيجب ألّا يتأول شيء من هذا للجمهور وإلّا بطلت الحكمة الشرعية[1].

ثم يشرح لنا إبن رشد ويبين أن ما يقال لهم أن عقيدة الشرع في العالم أنه محدث وأنه خلق من غير شيء ومن غير زمان فذلك شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء فضلاً عن الجمهور فينبغي ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يُصرّح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة. فالتمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، لكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ وإنما أطلق عليه لفظ الخلق والفطور، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس مثل الحدوث الذي في الشاهد. وإذن فإن استعمال لفظ الحدوث أو القدم بدعة في الشرع، وموقع في شبهة عظيمة تفسد عقائد الجمهور[2].

ونلاحظ أن إبن رشد يحاول التوفيق بين المتكلمين والفلاسفة حول أنواع الموجودات بعد أن اتفقوا على أن هناك طرفان وقلب، فاتفقوا في تسمية الطرفين، واختلفوا في تسمية القلب فقال: فأما الطرف الأول فهو موجود وُجد من لا شيء، أي عن سبب فاعل ومن مادة. والزمان متقدم على وجوده. وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس كتكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك. وقد اتفق الجميع على تسمية هذا الصنف من الموجودات بالموجودات المحدثة[3].

وأما الطرف المقابل فهو موجد لم يكن من شيء ولم يتقدمه زمان. وهذا أيضاً اتفق الجميع على تسميته قديماً. وهذا الموجود إنما يدرك بالبرهان: وهو

(1) « مناهج الأدلة » ابن رشد ـ ص ٢٠٥.
(2) « مناهج الأدلة » ابن رشد ـ ص ٢٠٦.
(3) « فصل المقال » ابن رشد ـ ص ٤٠ ـ ٤١.

الله تبارك وتعالى فهو فاعل الكل وموجده والحافظ له وأما الصنف من الموجود الذي بين الطرفين هذين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان. ولكنه موجود عن شيء، أي عن فاعل وهذا هو العالم بأسره. ففيه شبه من الوجود المحدث وشبه من الوجود القديم. فمن غلب عليه ماضيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً. ومن غلب عليه ما فيها من شبه المحدث سماه محدثاً. وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً. فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة، والقدم الحقيقي ليس له علّة. ومنهم من سماه (محدثاً أزلياً) وهو أفلاطون وشيعته، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي. وهكذا فالمذاهب في العالم ليست متباعدة حتى يُكفر بعضها بعضاً. فلا ينبغي للمسلمين إذن أن يتخذوا من هذا الخلاف سبباً لالقاء التهم جزافاً بلا مبرّر، ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة، أما مصيبين مأجورين وأما مخطئين معذورين. فان التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم في النفس هو شيء أضطراري لا اختياري. أي ليس يسعنا فيه أن نصدق أو لا نصدق كما يسعنا أن نقوم أو لا نقوم، وإذا كان في شرط التكليف الاختيار. فالمصدق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له ـ إذا كان من أهل العلم ـ معذور[1].

وعندما يرد إبن رشد على فلسفة الغزالي حول السببية وتلازم السبب والمسبب يقول: « إن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود. وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها. فلو لم يكن لموجود وجود فعل يخصّه ولا حدّ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحداً[2] فالماء مثلاً له طبيعة تخصه وهو كونه مادة سائلة بها يكون الرّي والرطوبة. والنار لها طبيعة أخرى تخصّها، وهو كونها جسماً شفافاً به يكون الاحراق والضوء. فلو لم يكن الكل من النار والماء طبيعة تخصّه لما كان له فعل يخصّه، ولكان الماء والنار شيئاً واحداً. والفعل والانفعال بين الأشياء إنما يقعان بإضافة من الاضافات التي لا تتناهى: ولذلك لا تفعل

---

(١) « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ابن رشد ـ ص ٤٢.

(٢) « تهافت التهافت » ابن رشد ـ ص ٧٨٢ ـ ٧٨٣.

النار مثلاً فعل الإحراق كلما دنت من جسم حساس لأنه لا بد ـ لحصول الإحراق ـ أن يكون هنالك موجود له الى الجسم الحساس إضافة الى ما لا تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار.

فهنالك إذن شروط ضرورية لا بد من تحققها ليتحقق المشروط وهكذا فللأشياء حقائق وحدود هي ضرورية في وجود الموجود وفي صدور أفعاله عنه[1].

فالعقل في رأي ابن رشد ليس هو شيئاً أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها. وبذلك الإدراك يختلف عن سائر القوى المدركة. فمن حاول رفع الأسباب فقد حاول رفع العقل وأبطل العلم وأنكر أن يكون هنالك علم حقيقي. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً. ثم يقول ابن رشد من المعروف أن الغزالي في رده على الفلاسفة قد أتحفنا بعشرة أدّلة، أظهر فيها بطلان تأكيدهم لقدرة العقل على إثبات الروحانية. ولكني سأرد على هذا كله وأناقش بعض هذه الأدلة وهي: الأول والخامس والسادس والثامن والتاسع. فيقول إبن رشد في ردّه على الدليل الأول: إن كل ما هو في جسم فإنه يقبل الانقسام. وعكس النقيض صادقاً أيضاً. فإن ما لا يقبل الانقسام فليس يحل في جسم. وهذا ظاهر في أمر المعقولات الكلية كونها لا تقبل الانقسام أصلاً. وإذن فليس محلها جسماً من الأجسام، ولا القوة عليها قوة في جسم. فلزم أن يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها. هذا هو الذي يعتمده أرسطو في بيان أن العقل مفارق».

أما ما يرد به على الدليل الخامس: هو أنه لا يستبعد أن يكون إدراك جسماني يدرك نفسه ممتنع. ذلك أن الإدراك شيء ثالث يوجد بين الطرفين فاعل ومنفعل. ويستحيل على الحس بطبيعته أن يكون فاعلاً ومنفعلاً في آن واحد من جهة واحدة. فإذا وجد فاعلاً ومنفعلاً من جهتين: أي أن الفعل يوجد له حينئذ من جهة الصورة، والانفعال من قبل الهيولى. فالمركب لا يعقل ذاته وإلا كانت أجزاء الذي يعقل فيه غير الذي به يعقل. كانت ههنا

---

(١) « تهافت التهافت » ابن رشد ـ ص ٧٨٤.

ازدواجية تمنع عقله لذاته. فلو عقل ذاته في هذه الحالة لعاد المركب بسيطاً وذلك مستحيل. إذ ليس في العقل أجزاء كما الحواس أجزاء. وإنما هو يدرك ذاته بذاته دون أن يتميز فيه الجزء المدرك عن المجزء المدرَك. وهذا يعني أنه لا يمكن الجمع بين كون الذات مركبة وكونا تدرك نفسها. فلو فرضنا أن ذاتاً ما مركبة ثم عرفنا أنها تدرك نفسها تبين بطلان التركيب فيها وقلنا إنها بسيطة ضرورة.

هذه هي منطلقات إبن رشد العقلانية التي نستنتج منها أنها ليست سوى أفكار عرفانية تدل على قوة إيمانه الذي لا يتزعزع بالخالق الذي أوجد كافة الموجودات وحرك كافة المتحركات والذي يجب أن يوجد ويجرد عن كافة مخلوقاته كونه فاعلها وموجدها وأسمى منها وأرفع.

وابن رشد في فلسفته هذه لا يختلف عمن تقدمه من الفلاسفة الإسلاميين الذين اتهموا بالكفر والزندقة كونهم صاغوا فلسفتهم الحقانية بأسلوب فلسفي ما ورائي يختلف عن الفلسفات الكلامية السطحية التي اعتاد أن يقول بها المتزمتون من الفقهاء وأصحاب الشعائر الدينية الذين لا يغوصون الى الأعماق لاستخراج الدرر والجواهر بل يكتفون بفتات الفقه وعلم الكلام الذي لا يروي غليلاً ولا يشفي عليلاً.

وليست معركة ابن رشد الفلسفية التي خاض غمارها مع الغزالي إلاّ دليلاً واضحاً لا يقبل الجدل عن مدى حكمة ابن رشد وطول باعه في العلوم الماورائية الفلسفية، فهو حكيم لا يجارى في آرائه وأفكاره. ولا يوازيه أي عقل من عقول فلاسفة عصره سوى إبن سينا والفارابي وجماعة أخوان الصفا لأنه منهم واليهم ينتمي.

□ ـــــــــــــــــــ العقل في نظر أهل الحق

في تاريخ الحركات الحقانية في الاسلام بمفهومها العقلاني منطلقات حقانية تنبثق من الرقي العقلي والتصور الفكري في العالم الإسلامي ككل. وعند هذه

الجماعة بصورة خاصة. هذه الجماعة التي استطاعت أن ترسم خط بياني لناحية هامة من تراث الاسلام الفلسفي العرفاني. ونحن لا نرغب أن نتحدث في تاريخ هذه الحركات وميلادها والعقائد التي بلوروا فيها بعض الأفكار الإسلامية. لأن كل ما يعنينا من هذه الحركات حركة منطلقاتهم العرفانية التي تدور في دوامة الشك. لذلك نقتصر على هذه الناحية ونستعرضها استعراضاً شاملاً حسب آراء علماء هذه الحركات وفلاسفتهم.

ولا بد لنا من أن نعترف بأن هذه الحركات بمجملها تتفق اتفاقاً شبه إجماعي بالأصول التي ترتكز عليها الأبحاث العقلانية. ولكنها تختلف في الفروع حسب اجتهاد واستقصاء واستنباط كل عالم من علماء هذه الحركات.

وسنبدأ بالفيلسوف الحقاني جابر بن حيان التوحيدي باعتباره أحد تلامذة الامام جعفر الصادق الذي نهج نهجاً فلسفياً خاصاً أظهر فيه مقدرة عجيبة في الجمع ما بين المنطلقات الدينية والمنطلقات العقلانية.

وكانت منطلقاته هذه، الأسس الحقانية التي شيّد عليها فلاسفة أهل الحق والمتصوفة مرتكزاتهم العقلانية العرفانية بعد أن بلورها وطورها حسب البيئة والمجتمع الذي عاشوا فيه.

□ ——— جابر بن حيان التوحيدي والعقل

وشيخنا التوحيدي هذا ينقلنا من الأمور الحسية المادية الى الأمور العقلية حيث تجمع هذه العلوم. الأمور الجوهرية الماورائية التي تنير النفس وتنقلها من القوة الى الفعل. وقد اشترط على الانسان أن يتدرج من العلوم الحسية الى العلوم العقلية ليتمكن من أن يفرق بين الليل والنهار ويلاحظ عين الشمس قبل أن يذهب بصره، وانطلق الى ما سماه بالماجد. وهذا الماجد هو الذي بلغ بنفسه وكده وكدحه من العلم الى منزلة الناطقين، فصار ناطقاً ملاحظاً

للصامت[1] وصارت منزلته من الصامت منزلة السين من الميم وذلك على رأي أصحاب العين، لا على أصحاب رأي السين.

وأما على رأي أصحاب السين فكمنزلة العين من السين على الخلاف الذي يقتضيه المذهبين. وليست السين والعين والميم التي رمز اليهما التوحيدي سوى إشارات ورموز تدل على بعض أصحاب الآراء العرفانية. ولنستمع اليه وهو يتابع استعراض هذه الرموز فيقول: «وذلك أن رأي أصحاب العين لا يحتاج أحد منهم في ذلك الى فرق. فأما أصحاب السين فيحتاجون الى فرق، لأن أصحاب السين لا يقولون أن الماجد هو بمنزلة العين من الميم[2]. والعين لم تزل مقومة للميم وعاطفة لها الى ذاتها ومشبهة لها بذاتها بحيث ما في قوة الميم من ذلك التشبيه. ولذلك ما جاز انعطافها ورجوعها الى ذاتها بعدما كانت لأجل جذب العين لها وتشبيهها لها بالذات، وذلك لطول الصحبة وكثرة التجاوز. والماجد فليس هذه حاله، بل بحيث كونه أفضل بكثير من الميم. إذ قد بلغ منزلة الميم من غير مجاورة للعين ولا مراعاة منها له. ولا ألف ولا صحبة ولا تقويم ولا رجوع ولا تشبيه بالعين إلّا في الفضيلة التي بلغها بنفسه لا بتثقيف مثقف، ولا تقويم مقوّم. وهذا يعني بالعرفان الحقاني أنه معصوم وقائم بالذات يمد ولا يستمد. وإذا ثبت هذا حسب رأي التوحيدي كان الماجد ثلثاه ظلماني وثلثه نوراني. وكان الميم ربعه ظلماني، وهذا الفرق لا يشترك في الحاجة اليه أصحاب العين وأصحاب السين. ويتفرد أصحاب السين بالفرق الآخر الذي يستغني عنه أصحاب العين. وفي هذا يا أخي معجزة عظيمة من معجزات العين وهي الفارقة بين حقه وباطل غيره إن فطنت لها[3].

بعد هذه الآراء التي يشتم منها أن التوحيدي جعل الميم بمنزلة العقل الأول رمزاً دون التلميح. وجعل العين بمنزلة المنبعث الأول وذلك محافظة منه على ضرورة التمسك بالتقية. والإشارة الى هذين الحدين بالرمز فقط. وينتهي

---

(١) « رسائل جابر بن حيان التوحيدي » ص ١١٨ ـ تحقيق بول كراوس.

(٢) يقصد بالعين علي بن أبي طالب (ع) وبالميم محمد صلى الله عليه وسلم.

(٣) « رسائل جابر بن حيان التوحيدي » ص ١٢٠ ـ تحقيق بول كراوس.

التوحيدي الى القول بأن العين نوراني كله والميم ظلماني الربع الأخير. فهو في الجملة لا يصح عليه القضاء وذلك أن القضية كانت أن الماجد أفضل من الميم، إذ بلغ ما بلغه بنفسه وذاته بغير صحبة ولا جذب، وكذلك يجب على أن يكون الرأي الآخر إذا أضيف الى السين، فهذا ما لا فرق فيه بين القولين. والذي يحتاج الى الفرق الصحبة ولا الصحبة. فإذا كان هذا محتاجاً الى الفرق حاجة ضرورية، وقد بيّن أن أفضل المنزلتين أن هذا أبلغ منزلة بغير الصحبة التي كانت للميم والسين. غير أن الميم أطول صحبة وأكثر أنساً ومجانسة من السين فيظاهرها، فلنقل في هذا قولاً قليلاً فإنه موضع صعب جداً.

وينتقل أبو حيان التوحيدي في موضع آخر يبحث في مشكلة الزمان. فيرى أنه ليس يخلو الكونان إذ هما جرمان لم يزالا من أن يكونا دائمين أو لا دائمين. أو أحدهما دائماً والآخر لا دائماً في زعمهم لأنهم يرون بذلك أن تكون ذات العلة العقل[1]. فمتى ثبت ذلك ثبت ما قلناه وأنه القسطاط المستقيم أي هو العدل، والعدل ذات العلّة. فاعلم ذلك فقد ثبت من كل جهة، لكن أنا أعتقد غير ذلك، وذلك أني أعتقد أن العدل ذات العقل، والميزان ذات العدل، وهذا صحيح. وأدفع القول الأول لأن ذلك عندي هو مادة العقل كما قلنا ذلك في المزاج، أذ هو طبيعة الطبيعة وزمان الزمان. وكذلك في كل واحد من هذه إذا قيل فيه فذلك علته ولا يلحقه، ولا فيه شيء إلّا قدرته تعالى. ولا يخلو من أن يكون كل واحد منهما دائماً لا دائماً. فإن كانا دائمين وكل دائم غير فان. وما لم يكن فانياً فليس بمتغيّر، وكل ممتزج متغير. فهما غير ممتزجين بعد أن لم يكونا ممتزجين. وقد زعموا أن المزاج محدث، وقد تبيّن أن المزاج ليس، والمزاج وجود، فهو أيس ليس، أو يكون المزاج لم يزل، والمزاج أثر فعل الممازج في الممزوجين. وأثر فعل الممازج في الممزوجين انما يكون بعد أن لم يكن أثراً وبعد انفرادهما.

فالمزاج بعد الصرفية. فالمزاج لم يزل والصرفية قبله، فلم يزل قبله شيء أما لم يزل وأما محدث، فإن كان لم يزل، فلم يزل قبل لم يزل. وإن كان

---

(١) « رسائل جابر بن حيان التوحيدي » ص (٢٥١ ـ ٢٥٠.٢) تحقيق بول كراوس.

محدثاً فمحدث قبل لم يزل، وهذا من أشنع المحال[1]».

ويستدل من هذه الأفكار أنه ينهد الى إظهار ماهية الأصلين، وقد أشار الى خواصهما وتمامهما وقوتاهما وعلمهما في أماكن مختلفة من كتابه. كما تعرض لحركتهما وسكونهما وجنسهما ونوعهما وكنونهما وظهورهما. فتركنا استعراض هذه الأمور خشية التطويل والخروج عما حددناه لهذاالكتاب.

ومما لا شك فيه بأن انطلاقات جابر بن حيان الفلسفية لا تختلف في كليتها وجزئياتها عن ما يقول به جماعة أهل الحق والمتصوفة من المسلمين*.

□ ـــــــــــــ العقل عند إخوان الصفاء

طالما تحدثنا عن أبو حيان التوحيدي باعتباره من كبار العقول الاسلامية المفكرة التي حاولت التوفيق ما بين الحكمة والدين. لا بد لنا من أن نتلفت الى جماعة أخذت على عاتقها المضي في هذه المهمة التوفيقية. وهذه الجماعة هي جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء الذين ظهروا تقريباً في نفس العصر الذي ظهر فيه أبو حيان التوحيدي. وأخذوا على عاتقهم مزج الدين الاسلامي بالحكمة الماورائية لإظهار جواهر الرسالة، والسعي لتعميم الأخوة الروحية وصهر كافة المذاهب والأديان في بوتقة واحدة تجمع الكلمة وتوحد الصفوف وتنمي المحبة والاخاء.

وكانت هذه الجماعة أول جماعة حاولت زرع الحكمة والأفكار الحرة في العالم الاسلامي مما أعطى الناس زخماً للمجاهرة بها.

ومن المؤكد أن اخوان الصفاء قد قدموا للفكر الانساني أول دائرة للعلوم

---

(١) «رسائل جابر بن حيان التوحيدي » ص ١٥٣ ـ تحقيق بول كراوس.

(*) يقول جابر: « العلة الأولى هي العقل، والعقل هو العلم، والميزان هو العلم. فكل فلسفة وعلم فهو ميزان. فكأن الميزان جنس، والفلسفة فرع ينطوي تحته، وهي كل ما يتصل بها من فروع». (كتاب الخواص الكبير ـ المقالة الثانية)

والمعارف عبدت الطريق ومهدته لفلاسفة الاسلام. كالفارابي وابن سينا وابن رشد والمعري وغيرهم من جماعة أهل الحق.

ومن الملاحظ أن ما خلفه اخوان الصفاء من تراث فكري علماني لا يزال حتى عصرنا الحاضر مثاراً للجدل والتخمين والاستنتاج الذي قلّما يكشف النقاب عن الحقائق العرفانية.

ولما كانت جماعة اخوان الصفاء وخلان الوفاء قد خصصوا قسماً كبيراً من رسائلهم للبحث في ماهية العقل وما ينطلق منه من إشعاعات تنقل النفس من القوة الى الفعل.

لا بد لنا من أن نستعرض وإياكم بعض ما قالته هذه الجماعة في هذا المجال منطلقين من نظرتها التوحيدية الى الخالق المبدع سبحانه وتعالى. فهم يرون أن المبدع أو الموجد أقدم من المبدع والموجَد لأنه علة إبداعه ووجوده منذ البدء. باعتبار كل مصنوع هو حادث بالنسبة لأزلية الصانع الذي هو الله.

والله سبحانه وتعالى هو علة العلل، والعلة الأولى اللامعلومة. التي يتعذر إدراك ماهيتها لأننا عاجزين عن إدراك وجودها، لأن وجودها هو ذاتها، والذات والوجود واحد في الله. وهذا المبدع أو الصانع يتمتع بقوة جبارة عظيمة ثابتة وحافظة للعوالم في حركة مستمرة لأنه مبدأ ومرجع كل شيء. باعتباره الكائن الموجود من ذاته وبذاته، لا مثال له منزه عن جميع الصفات التي تتصف بها موجوداته ومبدعاته ومكنوناته.

والله تعالى هو مبدع علة الوجود، وخالق المخلوقات ومخترعها، وهو بالحقيقة واحد من كافة الجوانب.

ولما كانت فلسفة جماعة أخوان الصفاء وخلان الوفاء تنطلق من إثبات وحدة المبدع ولزوم عبادته، يؤكدون بأنه علة الموجودات ومبدعها ومبقيها ومتمها ومكملها لأن أول فيض فاض منه الوجود ثم البقاء ثم التمام ثم الكمال. لنرى ماذا يقولون في توحيد الباري عزّ وجلّ: «[1] الحمد لله

---

(١) «الرسالة الجامعة» تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٤ ـ اخوان الصفا.

مبدع الوجود الذي لم يكن مثله موجود يقبل فيض الجود، فسبحان من موجوده قابل لجوده، مقر بوجوده، معترف بتوحيده، فهو موجد الموجود، مرتب الحد الذي هو مرتب الحدود الذي هو مرتب الحدود، وكل حد ينتهي الى حد له محدود وأجل معدود **﴿وما منا إلاّ له مقام معلوم. وأنا لنحن الصافون. وانا لنحن المسبحون﴾**[2] والحمد لله جاعل أول ما أبدعه عرشه المحيط. وثانيه كرسيه الذي وسع السموات والأرض فعرشه هو القلم الجاري بأمره، فخطّ في اللوح الكريم سطور المشيئة وأحرف الإرادة وقول الحق، ووعد الصدق، وكلمات التمام، والأسماء العظام. **﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم﴾**[1] وعلمه الأسماء كلها.

ولما كانت فلسفتهم هذه بالنسبة للواحد الأحد منطلقة من عمق إيمانهم بالله سبحانه وتعالى، وبالفيض الذي فاض منه على العلة الأولى (أي العقل) فقد اعتبروا أن علم العدد هو فيض العقل على النفس فقالوا: «بما أن الأشياء موجودة في العقل بالقوة كذلك سائر العلوم موجودة في علم العدد، وصورته مطابقة لصورة الموجودات. فكمال الحالين له وهو صورة البسائط بالقوة. فالقول بالألفاظ المؤلفة من الحروف ووضع كل مرتبة منه في مكانه بالقول في النفس غير محتاج الى مكان بالحس، ولا معرفة باللمس لتصوره في النفس. وأما كونه صورة المركبات المحسوسة والأشياء المركبة الموضوعة في الأمكنة الكائنة في الأزمنة، المشار اليها بالأسماء التي هي الواحد والاثنان والثلاثة والأربعة والخمسة والستة والسبعة والثمانية والتسعة والعشرة وما زاد بالغاً ما بلغ فهو بالقوة مصور في نفس العاد، وهو بالفعل صورة المعدود، وتكون صورة العدد في نفس العاد كمثل النقش في الهيولى، فتكون النفس هيولى لصورة العدد فيها. فيكون حينئذ ألطف منها بمنزلة الروح، وتكون هي بمنزلة الجسد. فلذلك قلنا أن علم العدد من الإفاضات العقلية والتأييدات الإلهية! وإنه القائد للنفس الى المعرفة والتوحيد والإقرار بالمبدع الأول سبحانه. ولذلك صارت العلوم

---

(١) سورة الصافات آية ١٦٤ - ١٦٦.

(٢) سورة البقرة ٢: آية ٣٧.

تابعة له وهو أصل لها كلها، وهي فروع له. وهو القول الذي تفرعت منه المقولات وشجرة اليقين ومبدأ الشرع والدين. والذي عليه بنيت الصلوات وبه عرفت العبادات، وبه يعرف الزمان وما يمضي من أدوار الكواكب والأفلاك وما يحدث من حوادث الأيام. فهو هلال العارفين ومصباح المتفلسفين، فهو مبدأ كل مقال واليه مآل كل حال. أوله مطابق لآخره، وآخره متصل بالواحد الذي لا شيء بعده، كذلك الواحد القديم الأزلي لا بداية له فيه فيوصف بها ولا نهاية له فيعرف بها. »[1].

وانطلاقاً من هذه الأفكار بينوا لنا بأن الله سبحانه وتعالى مبدع الموجودات وأنه العلة الفاعلة بذاته باعتباره العلة الأولى والغاية القصوى لكل الموجودات الحادثةوالغير موجودة من ذاتها. أزلي غير متغيّرفي وجودهوقوته، لا مثيل له ولا شريك. لا بدء له ولا نهاية له، وهو العلة الأولى اللامعلومة التي يتعذر إدراك ماهيتها لأننا عاجزين عن إدراك وجودها، ومهما توصل العقل البشري وبلغ من السمو والارتقاء يقف عاجزاً عن إدراك الله بنوره إلّا إدراكاً ناقصاً. وهذا الادراك لا يكون إلّا من جهة آثاره. ولما كانت هذه الآثار غير كاملة لأنها متناهية والله غير متناه، فقد صحّ العجز عن إدراك الماهية بنور العقل البشري.

وهكذا نغوص مع جماعة اخوان الصفاء الى أعماق الفيض الالهي الذي أفاض به العقل، والعقل على النفس منطلقين من علم العدد. وهذه الأمور كلها بلا زمان ولا مكان بل بقوله « كن فيكون » كما قال: ﴿**وما أمرنا واحدة كلمح بالبصر**﴾. وحتى نتوصل الى معرفة الطرف الأعلى والطرف الأدنى والبرهان عليهما بالصورة الانسانية وأنه خليفة الله في أرضه يقولون: « اعلم أيها الأخ أيدك الله وإيانا بروح منه أن الباري عزّ إسمه لما خلق هذا العالم على هذه الهيئة الشريفة والبنية العجيبة، وجعل صورة الانسان خليفتهفي أرضه لتدبير خلقه في العالم السفلي ليصير عند نقلته زينة للعالم العلوي وجعل نفسه علامة بالقوة، فعالة بالطبع، ولم يخله من الفوائد العقلية والتأييدات الالهية ليتوصل بذلك الى معرفة جميع ما في هذا العالم. وكان من الفضل الذي جاد

(١) « الرسالة الجامعة » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٢٩ ـ ٣٠.

به عليه والاحسان الذي أسداه اليه ما أفاضه العقل على النفس أولاً من في الفكر في الإقرار بالمبدع الحق الأول، ومعرفة العقل الذي هو أصل لها وأب. وأنه ليس هو المستحق للعبادة المحضة وأن له خالقاً ومبدعاً، وكان هذا من العقل إقراراً بخالقه ومبدعه، وتعريفاً لمن هو دونه، أنه لا يعرف إلاّ هو، أن ليس هو إلاّ هو. فعند ذلك شهد الله أن لا إله إلاّ هو فقال: **﴿إلاّ من شهد بالحق وهم يعلمون﴾**[1] يعني الملائكة الذين هم عالم العقل وعالم النفس بشهادة عامة من كلا الفريقين، الأول فالأول والأفضل فالأفضل. وكملت الوحدانية لله بمحض العبودية وخالص الألوهية للباري سبحانه. وكان الواحد مشيراً بوجوده الى موجوده، وبما أفاضه من الجود على من دونه مشيراً الى إفاضة الجود عليه من الذي وجوده لا يفني المتصل به على الدوام، المؤيد له بآثار الحكمة الالهية. ولذلك قيل أن في المعلول توجد آثار العلة، كذلك توجد في النفوس آثار العقل، ومبدع العقل جلّ جلاله قد تقدّم القول بأنه ليس بموصوف بآلة الحدث، ولا منفي عنه وجود فيض الجود، موجوده وجود جوده، وإثباته وجود موجده. فكان علم لعدد تأييداً من العقل للنفس، وكان أول جود فاض من العقل على النفس.

فلذلك صارت مركزة في قوة النفس الجزئية معرفته، وكانت معرفتها به متقدمة بالقوة وتعلمها إياه بالفعل[2] ».

ويعتقد جماعة أخوان الصفا أن الواحد الموصوف بالجلالة والعظمة المشار اليه بالوجود وأنه مبدأ كل وجود يقبل فيض الجود واليه ينتهي الحدود. فهو العقل الأول ومبدعه يجلّ عن صفة الواصفين ونعت الناعتين، وانما يقال هو لا اله إلاّ هو إيماناً وتسليماً. ومعرفة التوحيد هو العلم الحق والقول الصدق، وان علم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفي التعطيل والتشبيه. ويرد على من أنكر الوحدانية وقال بالثنوية، وذلك أن العدد متى بطل منه الواحد فسد نظامه وتعطلت أقسامه وكذلك من أنكر الواحد الحق فلا ثبات له في

---

(١) سورة الزخرف: آية ٨٦.

(٢) « الرسالة الجامعة » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٢٥ ـ ٢٦ اخوان الصفاء.

حال من الأحوال، ولا عمل من الأعمال، ولا يكون شيئاً مذكوراً وكان سواء هو والعدم، إذ كانت حقيقة الوجود هي الإشارة الى الواحد، ويتلوه الثاني. وكذلك سائرالأشياء من البسائط الروحانية والمركبات الجسمانية والذي يقول باثنين من الثنوية فالبرهان الصادق والقضية العادلة يوجب أن لفظة الواحد متقدمة على لفظة الاثنين، فصار السبق بالواحد أليق. ولما قدم أحد الاثنين على صاحبه جاز فضيلة السبق وتأخر الثاني عن الكون في موضعه باللفظ.

فصح بذلك التوحيد وفضل الواحد. وأما من قال أن الثلاثة واحد فمحال أن يكون ذلك بالبرهان الصادق. إذ كان حد انتهاء القول في آخر حدّ الواحد. ثم الابتداء بالاثنين والقول بالثلاثة بعد الاثنين يوجب الثنوية والانفصال، والشيء الواحد المحض لا يتجزأ ومتى تجزأ صارت له أقسام، ومتى تقسم الشيء صارت له أسماء عدة وصفات مختلفة. والبارى سبحانه يجلّ عن ذلك جلالاً يفوق عن وصف الواصفين سبحانه وتعالى عما يصفون.

وأما الواحد الموصوف بالجلالة والعظمة المشار اليه بالوجود وأنه مبدأ كل موجود يقبل فيض الجود واليه ينتهي الحدود فهو العقل الأول. فهذا القول إثبات التوحيد، ولذلك صار الأصل المعتمد عليه في كل شريعة ودين. وذلك أن العقل الأول نفى عن ذاته الألوهية وأثبتها لمبدعه، فقال: «لا اله إلّا هو» فوحد مبدعه فهو عقل بمعنى إثبات الوحدة المحضة وذلك لاتصال التأييد به متواتراً لا يفتر ولا ينقطع بل متصلاً دائماً أبداً ولذلك قال: ﴿ **ما عندكم ينفد وما عند الله باق**﴾[1] فالبرهان صار علم العدد أصل العلوم ومبدأ المعارف وهو العلم الذي نتيجته صادقة وقضيته عادلة، وهو بمنزلة الحاكم الأعظم الذي يجتمع اليه الفقهاء في المسائل، إذا وقعت عليهم عند المعضلات والعظام فيرجعون الى قضيته ولا يعدلون عن محجته فهو صراط مستقيم، وبناء عظيم، وعلم واضح، وقول صادق، ولسان بالحق ناطق»[2]

---

(١) سورة النحل: آية ٩٦.

(٢) «الرسالة الجامعة» اخوان الصفاء - تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٢٨.

ومن هذه الفلسفة الحقانية الماورائيةالتي عالج فيها اخوان الصفاء التوحيد والتنزيه والتجريد للمبدع الحق، ومن الملاحظ أن الفيض عند هذهالجماعة يختلف عن الإبداع الذي يقولبه بعض الفلاسفة فهم يرون أن كل موجود تام. فانه يفيض منه على ما دونه فيض ما. وإن ذلك الفيض هو من جوهره، يعني من صورته المقومة التي هي ذاته. وأما الابداع يعني أن الأمور أبدعت وأخرجت من العدم الى الوجود، وخاصة الأمور الروحانية الإلهية التي هي العقول. ولنستمع اليهم وهم يتحدثون عن الفيض والابداع[1]: «ما دام الفيض من الفائض يكون متواتراً متصلاً عدم وبطل وجوده، لأنه يضمحل في الأول فالأول. ومثال في ذلك الضوء في الهواء إذا تواتر البرق واتصل بقي الهواء مضيئاً مثل النهار، لأن الشمس تفيض الفيض منها على الهواءمتواتراً متصلاً. فإذا حجز بينهما حاجز عدم ذلك الضوء من الهواء لأنه يضمحل ساعة ساعة، ولا يتواتر الفيض عليه».

وهكذا الحياة من النفس على الأجسام ما دامت متصلةمتواترة تدوم الحياة. فإذا فارقت النفس الجسد بطلت حياة الجسد من ساعته واضمحلت. وهكذا حكم وجود العالم وبقائه من الباري تعالى. فما دام الفيض والجود والعطاء متواتراً متصلاً دام وجود العالم من الله. ويأتي كيفية حدوث العالم وإبداعه من لا شيء، وابداع الباري له ومعرفة الطرف الأعلى والطرف الأدنى، وخلقه أطباق السموات والأرض وتركيبه أكبر الأفلاك وتدويره أجرام الكواكب البسيطة والأركان الأربعة، وتكوينه المولدات الثلاثة. وبالبرهان عليهما يقول اخوان الصفاء: «أن النفس لما كانت عن الحد الأول بالأمر السابق اليه من قوة الكلمة الابداعية. كان منه الأمر الانفعالي بالكلمة المبدعة وظهر القول وترتب وجهه وأشرق ليكون منه وجه الموجودات. فارتبط الأول بالأول ارتباطاً ذاتياً، واستتم الأمر بالقوة المحركة الصادرة عن السكون، البعيدة منه أوهام المخلوقات كلها نور الله المتحد بالتنزيه. فأسرعت الأنوار باشراقها وبادرت الى قبول الأمر من أعلاها، وتسابقت فتكونت من حركتها مواضعها اللائقة بكل واحد منا. ثم نطقت كلها بألسنة التوحيد والتجريد

---

(1) «رسائل اخوان الصفا» ص ٣٥٠.

والتنزيه لمبدعها. واستقرت لطائفها في كثائفها اللائقة به، الكائنة عنها ومنها فصارت الكثائف أماكن وأجساداً، واللطائف متمكنات وأرواحاً متمكنات وأرواحاً ناطقة بتوحيد خالقها، واتصل بها الجود والافاضة، فأفيض على كل واحد منها بحسب قوته وطاقته، وصارت كلها ذوات أماكن ومتمكنات وأرواح وأجسام وتنزه مبدعها عن صفات ما هي موصوفة به. وناداها ربها فأجابت بأجمعها: ﴿أن لا اله إلاّ أنت﴾[1] كما قال سبحانه وتعالى حكاية عن السموات والأرض لما قال لهما: ﴿ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾[2] فكانت الأشخاص السماوية وسكان الأفلاك العالية أسبق بالاجابة وأقرب الى الطاعة. ولحقت بها الأشخاص الأرضية. ولما ترتب الوجه الثاني، مما يلي مركز الأرض ترتب ما دونه وصار هو رباً له، يربيه ويسوسه سياسة لطيفة. فهو دائب في كماله حريص على ما يعود لجماله فهو دائب يسري في بروجه ويمر في منازله ويقتبس من أنوار من فوقه حتى يمتلي بحسب طاقته. ويشرق ويستدير، ويحاكي ما فوقه الممد له. ثم ينحصر عن قبول ما ليس في وسعه ويؤدي ما فيه وتسري روحانيته وما يقبله من روحانيات من فوقه، وتنحط كلها مع ملائكة الله وجنود لا يعلمها إلاّ هو. فتسري في الأركان والأمهات فتكون منها غرائب المخلوقات وعجائب المصنوعات مما هو معاين في الموجودات[3].

ولذلك قيل بالتقريب من أفهام المتعلمين بالحكمة، أن النفس ذات طرفين، طرف أعلى يتلقى الإفادة، وطرف أدنى يقبل الاستفادة. فإنه لا ينفصل الجزء عن الكل ما دام الجزء يقبل فيض الكل بحسب ما يقدر عليه. فان دفع الفيض عن ذاته ومال الى غيره انقطع عن الاتصال بجوهره وأظلم عليه طرفه كما أظلمت على المنقطعين عن أنبياء الله ورسله، لما عصوا أمرهم وخرجوا من طاعتهم والبرهان على ما ذكرناه، والتأييد لما شرحناه من قول الله

---

(٢) سورة الأنبياء: آية ٨٧.

(٣) سورة فصلت : آية ١١.

(٤) « الرسالة الجامعة » أخوان الصفاء تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٢٤٨.

عز وجلّ حيث يقول لنبيه :﴿قل إنما أنا بشر مثلكم﴾[1] فشاركهم بالجسمانية في الطرف الأدنى ثم قال: ﴿يوحى اليّ﴾[2] فخالفهم وتميّز عنهم بجوهره العالي ونفسه القدسانية المتلقي بها التأييدات الإلهية؛ فلذلك قلنا أن الطرف الأعلى ينعطف على الطرف الأدنى حتى يرفعه اليه يوماً ما. ولذلك قلنا أن الأشياء كلها مما دون فلك القمر تبدأ من الأقل الأدون الى الأتم الأكمل. فليس ذلك بكائن في العالم الأعلى مثله، إذا كان بدأ بأول الأمر بلا زمان، وما دون فلك القمر ترتب يتلو بعضهُ بعضاً.

ولما ترتب العالم العلوي ودارت الأفلاك وأشرقت كواكبه واستنارت أفلاكه وأشرق الوجه الأول المؤيد من الحد الأول بالكمال التام والنور العام. وكانت المنازل له وبه ثلاثة من فوقه وثلاثة من تحته. واستقام النظام، وتم التمام لم يكن ما دونه كائن ككونه، ولو كان ككونه لم تكن بينه وبينه مخالفة في جميع أحواله. فبالبرهان أن يكون بلا زمان هو مكون لما دونه من الزمان، وبه يكون اتصال الأمر الابداعي أولاً ثم يكون منه الأمر وتكون به ما دونه. ولذلك قال سبحانه ﴿فالمدبرات أمراً﴾[3] يعني أنها من أمره سبحانه. وحركة كل فلك هو الزمان المتكون فيه ما دونه، فلا يزال كذلك حتى تكون الأرض آخر المكونات ثم كذلك ما بدا منها، وليس الى معرفة الزمان الكائنة فيه الأشياء العالية بعضها عن بعض سبيل. كوصف ما يكون بالزمان مما دون فلك القمر. وإنما يقال ذلك مثل ما يقال فلك زحل فوق فلك المشتري وفلك المشتري فوق فلك المريخ، ولما طلبنا العلم كيف صار فلك زحل فوق فلك المشتري وفلك المشتري فوق فلك المريخ. وجدنا أن السبق للأعلى. والتخلف للأدنى. فوجدنا السابق فيها دون فلك القمر، وإنما هو بالزمان يسبقه به من دونه. فلذلك قلنا أن ما هو علا الزمان الذي يكون به ما دونه[4].

---

(١) سورة فصلت: آية ٦.

(٢) سورة فصلت: آية ٦.

(٣) سورة النازعات: آية ٥.

(٤) «الرسالة الجامعة» اخوان الصفاء تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٢٤٩.

ولم تغفل جماعة اخوان الصفاء ترتيب عالم الابداع كما ورد فاعتبروا العقل هو أول موجود أوجده الباري وأبدعه من غير واسطة، وهو جوهر بسيط نوراني فيه صورة كل شيء وهو باق تام. ثم أوجد النفس بواسطة العقل وهي جوهرة بسيطة روحانية حيّة علامة فعّالة وهي صورة من صور العقل الفعّال، وهي باقية تامة غير كاملة. ثم أوجد الهيولى الأولى جوهر روحاني فاض من النفس وهو باق غير تام ولا كامل. فبقاء العقل إذن علة لوجود النفس، وتمامية العقل علة لبقاء النفس وكماله علة لتمامية النفس، وبقاء النفس علة لوجود الهيولى، فمتى كملت النفس تمت الهيولى. هذا هو الغرض الأقصى من رباط النفس بالهيولى. هذه خلاصة ترتيب عالم الابداع والفيض والاختراع يقابله عوالم ثلاث هم: عالم الاجرام، وعالم الأجسام، وعالم الدين. وكل عالم من هذه العوالم ممثول الأثنين الأخريين. ولنرى إخوان الصفاء ماذا يقولون في الأصلين المبدعين بالفرعين المخلوقين[1]: « فلما كان هذان الاسمان واقعين على الأصلين الأعليين اللطيفين في العالم العلوي كان بإزائهما مثلهما في العالم السفلي، فمن ذلك ما قالته الحكماء ووصفته العلماء بما هو ظاهر في الحس وموجود في اللمس من كثيف ولطيف ورطب ويابس وثقيل وخفيف وحي وميت وزائد وناقص وجماد ونام وناطق وصامت وذكر وأنثى. فكل هذه أيضاً إشارة الى النفس الجزئية والأجسام الطبيعية التي دون فلك القمر في عالم الكون والفساد. فالنفس الناطقة في هذا المحال كمحل العقل في العالم الأعلى ومحل سدرة المنتهى. والطبيعة لهذه النفس الجزئية كالنفس الكلية للعقل الكلي، فهذه النفس الجزئية هي العقل الجزئي، وقوى الطبيعة لها كالنفوس الجزئية فإذا قبلت النفس الجزئية فيض النفس الكلية بوساطة الأفلاك العالية واتبعت المرسلين المؤيدين بالملائكة ارتقت وارتفعت من محل الجزء الى فسحة الكل والاتصال بمحل الملائكة عند سدرة المنتهى حيث لا تدرك صفة ذلك المكان لرجوع البصر عنه وهو حسير، والفكر وهو قصير. فأما الذين قالوا الهيولى والصورة فعنوا أن العقل صورة النفس وتماميه لها. وانها هيولى له، لقبولها آثاره وإشراقها بنوره، فهو مودعها صورة التمام ومبلغها الى درجة

---

(١) « الرسالة الجامعة » اخوان الصفاء تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٣٣٩.

الكمال. ومنهم من قال: النور والظلمة. فعني بالنور العقل وصفوه الذي لا كدر فيه. وبالظلمة النفس بميلها الى الطبيعة فتظلم عليها سبيلها إذا قبلت عليها وتخلت عن العقل فتكون حينئذ ظلمة مظلمة.

ومنهم من قال: اللوح والقلم. فإنما عني به العقل والنفس، لأن ما كتبه القلم لاح في اللوح المحفوظ.

ومنهم من قال: الجوهر والعرض. عني بالجوهر العقل إذ كان أبا الجواهر ومجوهرها وعنصر العناصر ومعنصرها. والنفس بالنسبة اليه وكونها عنه عرض منه وجوهر بالنسبة الى غيرها مما دونه، وغيرها جوهر بالنسبة الى غيره مما دونه.

وأما من قال: الروحاني والجسماني. فإنما عنى بالروحاني العقل. إذ هو روح القدس المحض لا كدر فيه ولا كثافة تلحقه. وعنى بالجسماني النفس بالنسبة الى العقل لاتحادها بالأجسام وميلها الى الطبيعة. والنفس روحانية بوجه إقبالها على العقل، جسمانية بوجه إقبالها على الطبيعة.

ومنهم من قال: البسط والقبض. فانما عنى بالبسط بسط العقل أنواره وفوائده ونعمه على النفس. وعنى بالقبض النفس لقبضها ما تستفيد منه، وإفادتها من دونها وقبض من دونها منها وآخذة عنها.

وأما من قال: المحبة والشوق الى فوائده وتلقيها نعمه.

وأما من قال: الحركة والسكون. فإنما عنى بالحركة العقل لتحركه بأمر مبدعه لظهور الأشياء عنه. وبالسكون النفس لسكونها اليه وطمأنينتها به.

وأما من قال الوجود والعدم. فانما عنى بالوجود العقل الذي هو أول موجود قبل فيض الجود من السيد المعبود لا اله إلا هو سبب كل موجود. والعدم عني به النفس إذ كانت معدومة لا العقل. فهي بالنسبة اليه وبتقدمه عليها عدم وهو أصل لها وهو وجودها.

وأما من قال: الزمان والمكان. فانما عنى بالزمان العقل إذ هو زمان الأزمنة ودهر الداهرين، وعنه بدأ الحركة التي هي أصل الزمان. وعنى بالمكان

النفس إذ كانت مكاناً لما يلقي اليها العقل من فوائده وتلقيها ذلك منه واتساعها له فهي المكان وهو المتمكن وهو الزمان، وهي المتزمن به.

ومنهم من قال: الدنيا والأخرة. فانما عنى بالدنيا النفس إذ كانت هي سبب عمارتها وحياة عالمها. وبالأخرة العقل إذ هو دار الحيوان وجوار الرحمن.

وأما من قال: العلة والمعلول. فإنما عنى بالعلة العقل وبالمعلول النفس إذ كان العقل علة النفس وهو سبب وجودها.

وأما من قال: المبدأ والمعاد . فانما عنى بالمبدأ العقل إذ هو أصل بداية الأشياء وبالمعاد النفس إذ كانت إليه عودتها وقت استفادتها وقبول مادتها.

ومنهم من قال: الظاهر والباطن. فإنما عنى بالظاهر العقل لظهور آياته وبيان موجوداته. وبالباطن النفس لبطون جريان قواها وبكون روحانياتها في بواطن المحسوسات وخفيات الجسمانيات ولطائف الطبيعيات. فبهذا البيان وصحة هذا البرهان قد اتفقت أقوال الحكماء في مقاصدها وأغراضها. واختلفت في لغاتها وألفاظها[1].

ومن هذه المعارف التي قال بها جماعة اخوان الصفاء يمكننا أن نعتبر هذه الجماعة من رواد الحركة العقلانية التي ظهرت في العالم الاسلامي. فكانت بمثابة مداميك شيّدت عليها صروح الآراء الحقانية العرفانية، فكانت مشعلاً أنار دروب المعرفة للأجيال القادمة.

□ ———— السجستاني والعقل

وننتقل الأن بعد أن استعرضنا مجمل آراء اخوان الصفاء وغيرهم من الفلاسفة الاسلاميين الى فيلسوف آخر حقاني هو (أبو يعقوب السجستاني) المولود سنة ٢٧١ هجرية في سجستان وهي مقاطعة في جنوب خراسان.

---

(١) « الرسالة الجامعة » اخوان الصفاء تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٣٣٧.

لنستطلع أفكاره حول العقول وعالمها الماورائي. وخاصة ما يتعلق منها وعملية الإبداع المنبثقة من التجريد والتوحيد في أسمى مثاليته الناهدة الى الكشف عن غوامض الوجود والموجودات. إذ أنه يرى في توحيده أن الهوية المحضة[1] التي تضاف الى المبدع سبحانه عنْ هو ولا هو. وإنما هي أيسية السابق من أيسية الابداع المجود به عليه. وينتهي الى نفي الهويات عن المبدع الحق لأن كل هوية تقتضي علة، والمبدع غير ذي علة، لذلك لم تقتض هوية. وإذا لم تقتض هوية لم يقتض فيها إذ ليس وراء اللاهويات[2] إثبات شيء. ومن إثبات المبدع[3] وجوده الذي جاد به سبحانه على الانسان كان توهماً من بعد الأيسية ممتنعاً لدخول النفس في وجوده الذي جاد به ولزم ضد الجود ـ وهو البخل عند ليسية الأيسيات كما لزمه الجود. فليس الأيس إذا يصير ليساً كما صار الليس أيساً. وأيضاً فان قلنا أن الأيس يصير ليساً، وكان الليس علة لظهور علته التي هي بها ظهر المعلول وهو ممتنع جداً، وليس الأيس يصير ليساً كما صار الليس أيساً.

ولما كان بعرف السجستاني تأسيس الأيسيات من ليس، فقد كان ظهور العقل والنفس والطبائع، والمطبوعات والمواليد من المعادن والنبات والحيوان والانسان والثواب والعقاب، والجنة والنار. ومعرفة التوحيد الذي هو أعظم الفضائل وأسمى المراتب. وما كان في كل شيء مما ذكر من أنواع الحكمة وعجائب التدبير، التي لو أخذنا في وصف شخص منها لم نبلغ منتهاها. ففي ليسية هذه الأيسيات بطلان العقل والنفس والطبائع والمطبوعات والمواليد، وبطلان التوحيد والثواب والعقاب. وحاشا لله أن يكون له تدبير وإرادة لبطلان ذرة واحدة مما ذكرنا فضلاً عن كلها.

فليس الأيس أذاً يصير ليساً كما صار الليس أيساً. وكذلك فإن الليس ليس بذي

---

(١) « كتاب الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ج ١١ ـ ص ٤٩.

(٢) ليس وراء اللاهويات) يعني نفي الصفات الموجودة في الموجودات عنه فهو سبحانه لا مثل له. إذ لو كان لكان اثنين. ولكانامن حيث كونهما اثنين يوجد فيكل واحد منهما ما يباين به الأخر وهذا محال. وتقدس الله عما أضاف اليه الملحدون.

(٣) « كتاب الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٩٩ ـ الينبوع الثالث والثلاثون.

غاية قبل ظهور الأيسيات. فإذا قلنا أن الأيس يصير ليساً كانت الأيسية متناهية هي من عند ظهورها الى وقت ليسيتها. فإذاً الشيء المتناهي علة للشيء الغير متناهي والغير متناهي علة لظهور إلمتناهي. فليس يصير الأيس ليساً كما صار الليس أيساً.

وبهذا النفي نلاحظ بأن السجستاني قد وحد الله وجرّده ونزّهه عن جميع الصفات التي تتصف بها مبدعاته وموجوداته ومكنوناته. لأنه تعالى متعالياً عن الحاجة فيها هو هو الى غير ما يتعلق به هو هو. كان من ذلك الحلم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيساً، لتعلق كون الأيس أيساً بالذي يتأول عليه الذي جعله أيساً (واستحالة الأمر في أن يكون هو تعالى أيساً. أي موجوداً وقال السجستاني ولا هو يحتاج فيها هو الى غير به هو هو فيستند اليه. وإذا كان هو غير محتاج فيها هو الى غير به يتعلق ما به هو فمحال كونه ليساً. وما يقال لا وجود لمعلول إلاّ بما يوجب وجوده من علتّه التي وجوده بها يتعلق واليها في وجوده يستند ولولاها لما وجد. ولما كانت الموجودات في وجودها مستندة بعضها الى بعض ولو كان ذلك البعض لذي يستند هذا البعض في وجوده اليه غير ثابت في الوجود ولا موجوداً، لكان وجود هذا البعض محالاً. كذلك يمكننا أن نقول بأن الذي تنتهي اليه الموجودات التي به توجد هو الله، محال ليسيته.

ثم يبرهن لنا بأن المبدع قبل الإبداع لا صورة للعالم عنه ولذلك نراه يقول[1]: « إن الباري عز وجل أبدع هذا العالم[2] وصورته كانت معلومة عنده قبل الابداع، إذا زعم أنه إن لم تكن الصورة عنده معلومة فقد أبدع ما لم يعلمه، لم يعط القياس حقه. وذلك أن الصورة المعلومة عند الصانعين قبل إظهارهم الصنعة إنما تكون من أجل عجزهم عن اختراع صناعتهم من لا شيء، فلما كانت صورتهم من شيء ما جاز أن تكون صورها معلومة عندهم، موجودة بذاتها في أشياء أخرى غير مصنوعاتهم. فأما المبدع الذي يبدع الشيء لا من شيء فلا يحتاج الى علم ما يبدعه، إذ لا شيء موجود يكون

---

(١) « كتاب الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٥٠ ـ الينبوع الثالث والثلاثون.

(٢) هذا العالم: يعني العالم الروحاني.

لآنية الصورة فيه بما دون علم المبدع، فمن ههنا قلنا: إذا أبدع هذا العالم فلا صورة له عنده معلومة قبل إبداعه هذا العالم لا من شيء. وإن كانت صورة العالم معلومة قبل إبداعه لا يخلو من أن تكون تلك الصورة شيئاً أو لا شيئاً. فإن كانت لا شيئاً فكيف يتصور اللاشيء لآنية شيء ما دون شيء آخر؟ وإن كانت شيئاً فلا يخلو من أن تكون أزلية معه أو غير أزلية، وإن كانت أزلية معه فقد أبدعها قبل أن أبدع آنية العالم، وإذا أبدعها ولم تكن لتلك الصورة، صورة معلولة عنده فهل يجوز لنا أن نقول أنه أبدع العالم مع صورته حين إبداعه ولا صورة العالم عنده معلومة. ليصح هذا القول أنه إبداع العالم لا من شيء وهو الحق الواضح؟. وإن إكتساب العالم للصورة المتطورة في المصنوعات آية عجز الصانع عن إظهار شيء لم يتقدم عليه صورته. فأما المبدع الحق الذي أمره إبداع فلا يحتاج أن يكون ما يبدعه معلومة عنده، لتكون حكمته وقدرته في غاية الكمال والهيئة. ألم نر أن أدنى المبدعات في الكلية ـ وهي الطبيعة ـ كيف تظهر الأشياء بقوتها الموهوبة لها من علتها من غير تصوير لها صورة علمية؟ بل قوتها الموهوبة لها تضع كل شيء موضعه وتنزله منزلته، كذلك نقول: إن المبدع الذي كان ولا شيء معه، أمره إبداع محض، وحق محض، وعلم محض، وكلمة محضة مبدع العالمين[1] بما فيهما ولا تكون صورهما معلومة عنده. وأيضاً فان صورة العالم إن كانت معلومة عند المبدع قبل إبداعه، وصوره مختلفة متضادة كان الاختلاف والتضاد إذاً موجودين في عالم المبدع، ونحن ننزه المبدع الأول ـ الذي هو السابق ـ عن التضاد والاختلاف فضلاً عن الإبداع المحض الذي هو علة المبدع عن كل الاختلاف والتضاد.[2]

وقد رتب الحكماء العالمين بعضها تحت بعض فقالوا: إن العالم المركب هو في أفق الطبيعة، والطبيعة في أفق النفس، والنفس في أفق العقل، والعقل لا أفق شيء بل هو والابداع شيء واحد بعد الإبداع، وقبل الإبداع لا شيء موجود. فإذا استعظم الحكماء أن يستحقوا وضع العالم المركب في أفق النفس

---

(١) مبدع العالمين: يعني العالم الجسماني والعالم الروحاني.

(٢) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٥١ ـ الينبوع الثالث الثلاثون.

فضلاً عن أفق العقل. فكيف يمكن أن نقول أن صورة العالم في أفق المبدع، لأن القول بأن صورته كانت معلومة عنده، هذا القول بأن العالم في أفقه؟ حاشا الله عن ذلك وتعالى عنه علواً كبيراً.

ومن هذا البرهان الواضح عن كيفية الصور في العالمين. وبأن العالم لا صورة له عند المبدع قبل الإبداع برأي السجستاني وبأن لا يتوهم شيء البتة قبل العقل الأول الذي هو الموجود الأول بل نراه يقول إن العقل هو شيئية الأشياء كلها،[3] وشيئية الأشياء كلها هو العقل، ولو جاز توهم شيئية قبل العقل والعقل شيئية الأشياء كلها كان العقل إذاً قبل ذاته، فإذا توهم شيئية قبل العقل ممتنع. وكيف يكون الإبداع شيئاً قبل المبدع، وليس مع المبدع شيء البتة؛ ولو جاز أن يكون مع المبدع قبل إظهار المبدع شيء ليس بمبدع. أذ جاز أن يكون شيء مع مبدع وشيء غير مبدع بمعنى الشيئية. وإذا كان ذلك كذلك فقد أبدع الباري ما جاز أن يكون غير مبدع بمعنى الشيئية، وإذا كان إبداع المبدع ليس بمبدع ومعنى الشيئية فيه موجودة، فإذاً ظهرت الشيئية بظهور المبدع وبعده.

وأيضاً فان معنى الشيئية إنما هو إثبات لذات ما، ثم وجدت الذوات آما محسوسة وأما معقولة. فشيئية المحسوسات ثباتها بالحس وما لم يثبته الحس فثباته في العقل موهوم. فشيئية المعقولات إذاً بالفعل، وما جاز العقل فلا ثبات له البتة لا محسوساً ولا موهوماً. وما لا ثبات له محسوساً ولا موهوماً فشيئيته إذاً غير موجودة.

نستخلص من آراء السجستانى هذه بأن المبدع وجد لا من شيء يتقدم عليه ولما كان الإبداع موجباً أن يكون شيئاً واحداً والمبدع موجباً أن يكون شيئين هما الإبداع وبالإبداع صار مبدعاً. والمفعول هو ما صار بفعل الفاعل مفعولا. والفعل شيء وما صار بالفعل مفعولاً شيء آخر. وبطل أن يكون شيء يتقدم على الإبداع فيصير الإبداع كالمادة القابلة له لما في ذلك من انجرار وجوب ليس من إبداع الهوية المتعالية سبحانها، فيما يفوت الوهم توهمه فيصير كل

---

(١) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٨٢ ـ الينبوع السادس.

منهما باختصاصه بما وقعت به الغيرية مبايناً للآخر. فيجب بذلك وجود ما يكون عنه وجودهما جميعاً، وكون ذلك محالاً ثبت أن عين الإبداع هو المبدع وهو الإبداع.

ثم قال: « فإذا ظهرت الشيئية بظهور المبدع وبعده، لما كان المبدع هو الشيء الأول الذي وجوده أن طلب وراءه شيء آخر لم يوجد ما يستحق إسم الشيئية، واسم الوجود بكونه النهاية التي منها تبتديء الأشياء وتترتب في الوجود. والمبدأ الذي تحصل منه الموجودات وله من مراتب الموجودات في الأعداد مرتبة الواحد باعتباره النهاية في الكمال بكونه هو أولاً في الوجود وعلة تنتهي اليها الموجودات. ولم يكن في الكمال مثل ذاته ولا شيء أوفق له من ذاته مدركاً لذاته بذاته.

وباعتقاد السجستاني أن العقل تام بالقوة والفعل لنرى كيف يبرهن لنا كيفية هذا بالبرهان الصادق[1] قال: « لما وجدنا الأشياء الطبيعية إنما تظهر بالفعل بوجودها بالقوة. وما لم يكن وجوده أولاً بالقوة لم يظهر وجوده إذاً بالفعل. والمثال في ذلك أن الانسان قبل أن صار إنساناً بالفعل كان وجوده في صلب إنسان آخر بالقوة أولاً حتى أمكن ظهوره بالفعل. وكالنخلة قبل أن صارت نخلة بالفعل كان وجودها في نواة نخلة بالقوة. وكالأمهات الأربع قبل أن صارت أمهات بالفعل كانت جميعاًفي القوى الطبيعية أمهات بالقوة. وجب أن يعطى المجد والعظمة لابداع المبدع.

فحكمنا على أن المبدع أبدع الإبداع تاماً بالفعل من غير أن كان في القوة قبل أن أظهر بالفعل بسبحانيته وقدسانيته في إبداعه الأول تاما بالفعل. وهذا أقصى فضيلة إبداع المبدع جلّ عن جميع الاضافات.

وكذلك فالعقل كما يفهمه السجستاني غير مكتسب قوته وشرفه من شيء آخر، كاكتساب الطبيعيات المتصرفة بين القوة والفعل. فيتهيأ لنا أن نقول أنه يكون بالقوة فيكتسب من شيء شيئاً يخرج باكتسابه من حد القوة الى حد

---

(١) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٨٨ ـ الينبوع التاسع.

الفعل كما تكتسب الطبيعيات حين تريد الخروج من القوة الى الفعل. فلما امتنع اكتسابه من شيء آخر امتنع تصرفه بين القوة والفعل. فإذاً ظهوره بالقوة والفعل معاً.

وأيضاً فإن العقل يشبه الواحد من الأعداد. والواحد عدد تام بالقوة والفعل معاً، لم يكن في عدد آخر ككون جميع الأعداد بعضها من بعض فإنه لا يمكن أن يسبق الواحد عدد يكون ذلك العدد سبباً لظهور الواحد كما يكون سبباً لظهور الواحد كما يكون سبباً لظهور الاثنين وكما امتنع أن يسبق الواحد عدد يكون ظهور الواحد منه. امتنع أن يكون العقل من شيئين بالقوة حتى ظهر بالفعل. كما امتنع أن يسبق الواحد عدد يكون فيه الواحد بالقوة فإذاً ظهور العقل تام بالقوة والفعل معاً»[1].

ونلاحظ بأن السجستاني قد قسم العقول الى ثلاثة، العقل المكتسب والعقل بالفعل والعقل بالقوة معتبراً أن ليس كل واحد من هؤلاء الثلاثة من عالم الإبداع ولكنهم من جنسه. والمراد وجوده بالفعل يعني القائم بذاته وبالفعل وهو العقل الأول.

وبرأيه أن العقل بالفعل على نسبيتين فهو عقلاً يتعلق وجوده بإبداع المتعالي إياه، ومعقولاً يتعلق وجوده بذاته عن إحاطته بها. ولهذا يعتقد أنه أفضل الموجودين كونه قائماً بالفعل، كونه معقولاً مؤثراً فيه عقلاً قائماً بالقوة حياة مؤثراً فيه. هذين عن المبدع الأول على ما هما عليه من كون أحدهما نسبياً له من جهة قيامه بالفعل. والآخر نسبياً له من جهة قيامه بالقوة مفعولاً به.[2].

أما العقل المكتسب فهو من جهة قيامة بالقوة يكتسب التأييدات ممن هو قائم بالفعل بالذات. فينتقل عن طريق هذه التأييدات والإفادات من القيام بالقوة الى القيام بالفعل وعندما يتحدث السجستاني عن العقل المجرّد يقول:

---

(١) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ـ ص ٨٩ ـ الينبوع التاسع.

(٢) « الينابيع » الحاشية من الصفحة ٨٩ تحقيق الدكتور مصطفى غالب.

«كل شيء ثباته بذاته فهو أفضل مما ثباته بغيره، وما ثباته بغيره دون الذي ثباته بذاته في باب الفضل. فإن كان العقل يثبت بثبات الاجرام التي يظهر منها، أعني الأشخاص الإنسانية. فإذاً الأشخاص أفضل من العقل وبالعقل يعرف الأفضل من الأدنى، فقد وجب عقل مجرد غير مشوب بالأشخاص الانسانية فإذاً ليس العقل ثباته بثبات الشخص المشوب به العقل. ولو لم يكن العقل مجرداً من التثبيت بالجسدانية لم يوجد أوائل عقلية تشترك بالإحاطة بها جميع الأشخاص الانسانية. لأنه لو كان للعقل شوب بالجسد لما أمكن صحيح المزاج أن يشارك فاسد المزاج في الإحاطة بالأوائل العقلية فوجد الناس جميعاً سواء صحيح المزاج وغيره مشتركين في الإحاطة بالأوائل العقلية. وذلك ينفي عن العقل المشوب بالجسد ويثبته مجرداً بجوهريته وهويته، وكيف يشوب العقل الجسد وفي كل جزء من أجزاء الجسد له تصوير وتشكيل وتمثيل وإشارة وتوهم وإحاطة الى إحالة أخرى.

فلو كان العقل مشوباً بالجسد، كان العقل يتوهم إحالة ذاته عند إحالة الجزء المشوب به الجسد. وإذا توهم إحالة ذاته امتنع عليه التصوير والتشكيل، وليس يمتنع عليه التصوير والتشكيل في وقت من الأوقات، فليس العقل إذاً يشوب شيئاً من أجزاء البدن، فإذاً العقل مجرّد غير مشوب بالجسد. وأيضاً فإن الذي يشوب من قوة وفعل، وفعله الذي شابه وقوته التي تمكن أن يشوبها شائب، ومن العقل ما هو من الفعل بلا قوة وهو الجوهر الأول المحض الذي فيه أخذ الأوائل العقلية. فلو كان فيه قوة غير فعله الذي ظهر منه لوجد في الأول العقلية استحالة من حالتها. فبطل من جهته البرهان والمقاييس وليس البرهان والمقاييس بباطلة، فليس تستحيل الأوائل العقلية. وإذا لم تجز الاستحالة في الأوائل العقلية امتنع أن يكون فيه قوة غير فعله، فقد وجد عقل مجرد غير مشوب بشيء من الجسدانية[1].

ثم يقول السجستاني وكيف يشوب العقل بالجسد المركب من الطبائع؟ ولو شابه لأمكن أن يكون بمفرداته التي هي: الأرض والهواء والماء والنار. وإذا

---

(١) «الينابيع» تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٩٠ - ٩١ الينبوع العاشر.

شاب شيئاً منها وجب أن يظهر أثره فيه، فلما لم نجد لأثر من العقل ظهوراً يجوز في هذه الأمهات الأربع علمنا أن العقل غير مشوب بشيء، وإذا لم يشب شيئاً منها لم يشب ما ركب منها والجسد مركب منها، فالعقل مجرد غير مشوب بشيء من الجسد »[1].

إذاً برأي السجستاني أن العقل المجرد لا يمكن أن يكون موجوداً من نوع الموجودات التي وجدت عنه باعتبار أن العقل جوهر روحاني غير مركب، بينما الجسد مركب من الطبائع الأربع التي هي الماء والهواء والتراب والماء. والعقل يكون من ذاته ما هو جوهره وكماله تابع لجوهره الصادر عنه، أما أن يكون فيه قوة غير فعله لأنه أصل كافة الحدود التي وجدت عن بعضها البعض بترتيب منه فمن العقل النفس ومن النفس الهيولى ومن الهيولى الصورة ومن الصورة السموات والأرض وحركاتها. فهو إذاً مجرداً بجوهريته حسب اعتقاد السجستاني كونه عقلاً عاقلاً من جهة فعله في ذاته وإحاطته بها وعقله إياها. وليس يحتاج في عقله ذاته الذي هو فعله الى شيء غيره، كون ذاته هي العاقلة لذاتها، وهو العلة لغيره فلا يحتاج الى شيء سواه، فهو عقل مجرد امتنع عليه التصوير. أي التصور بالصور المحسوسة. والعقل ليس جسد ولو أن عقولنا كائنة في أجسادنا فهي مجردة عما يشوب الجسم من التشكيل والتوهم والاشارة، لأن أصلها من العقل الأول المجرد، لأنه لو كان للعقل شوب بالجسد لأن غاية ما ينبعث من عقول عالم الطبيعة أن يتشبه في الدوام والتسرمد والتأزل بما يكتسب من الكمال من جهة الحدود، ولما كان العقل باقياً أزلياً سرمداً فلا يستحيل أبداً ـ لأن الاستحالة ضرب من الفساد لنقصانه باعتبار أن نقصان كل شي راجع الى ذاته أو إلى من وجد عنه ـ لذلك يرى السجستاني بأن العقل غير مشوب بالجسد لأنه المبدأ الأول لحركات جميع المتحركات في عالمي العقل والجسم فهو على هذه الصورة لن يستحيل.

وبعد أن يثبت عدم استحالة العقل ينتقل الى إثبات أن العقل الأول مبدع لأن كل ما يحيط به بمفهوم السجستاني يكون أشرف من المحاط به لا

---

(١) « الينابيع » ص ٩٢.

محالة وأسبق وجوداً وإلّا فممتنع عليه الاحاطة لأنه كان المحاط به في الوجود أسبق من المحيط به، ثم وجد المحيط بعد المحاط به، كان المحاط به مرة غير محاطاً من جهة سبقه، ومرة محاطاً به من جهة وجوده محيط به بعد وجوده قال: « ثم نظرت الى العقل[1] فوجدته جوهراً محاطاً بالأشياء كلها، فحكمت عليه بالسبق في الوجود قبل كل محاط به، ولو سبقه شيء من المحاطات العقلية بعد وجود العقل،كانت تلك المحاطات مما يخرج عن إحاطة العقل قبل وجود العقل، ولا يمكن توهم شيء أنه يحيط العقل به مرة ومرة لا يحيط به، ثم لا يخلو ذلك الوهم اما أن يكون عقلياً أو غير عقلي. فإن كان عقلياً فقد أحاط العقل به، وإن كان غير عقلي بطل أن يدرك شيء موهوم لا من جهة العقل، فإذاً العقل لا يسبقه شيء من الموجود، إذ هو المحيط بكل شيء، محيط ومحاط به « عقلي ووهمي وحسي؛ فالله أجلّ واعزّ عن كل إحاطة ومحيط ومحاط به وتعالى عنها علوّاً كبيراً ». وأيضاً فان العقل يشبه الواحد الذي هو أول الأعداد ولم يسبقه شيء من الأعداد لا من الأفراد ولا من الأزواج، بل الأعداد كلها إنما تتكثر من الواحد وبالواحد.

ثم تتكثر المعقولات من العقل وبالعقل. وهكذا الكثرة العددية ترجع كلها الى الواحد الجامع لأجزائها، فانها في الألف والعشرة والألف عدد واحد. وكذلك ما بعد الألف وقبلها: كل عدد وإن كانت الكثرة فيه موجودة كذلك جميع المعقولات ترجع كلها الى معرفة واحدة عقلية، فإذا كان العقل شبيه الواحد من هذه الجهات، بل الواحد العددي إضافته على الأعداد، ثم وجد الواحد علة الأعداد وأولها، لم يسبقه شيء من الأعداد، والأخرى والأولى أن يكون العقل أول المعلولات وعلة لم يسبقه شيء منها[2].

وبرأي السجستاني أن الله تعالى ذكره، ذكر أن أمره الواحد الذي أبدع المبدعات إنما هو (كن) القولي من لا يعقل ذلك منه. فلما إستحال ذلك صح أن خطابه إنما كان مع من يعقله. ولم يكن غير جوهر العقل ممن يمكنه قبول

---

(١) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٧٩منشورات المكتب التجاري ـ بيروت لبنان.

(٢) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٨٠ ـ ٨١ الينبوع الخامس.

خطاب الباري عزّ وجلّ، فلما بلغ الأمر الى إظهار العالم السفلي، أضاف إظهاره الى الخلق والتفطير، فقال: ﴿ **خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور**﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ **فاطر السموات والأرض**﴾[2]. إذا الخطاب بالأمر الذي هو (كن) مع من لا يقدر على قبوله محال ممتنع. وهكذا إضافة خلقه أنفسنا الى التخليق فقال من آياته: ﴿ **فانا خلقناكم من تراب**﴾[3] لا إلى الأمر كن. الى أن بلغنا مبلغ الرجال العاقلين فلزمنا الخطاب كما لزم العقل الأول خطابه جل جلاله. ولم يلزم الخطاب مع الأطفال الذين لا عقل لهم، ليكون ذلك دليلاً على أن بأمر الله عزّ وجلّ ظهور السابق الذي هو العقل الأول الذيلم يسبقه في الابداع شيء بل على الأشياء كلها. فسبحان من ارتفع عن جميع الصفات والاضافات وتعالى علّواً كبيراً.

وانطلاقاً من آراء السجستاني هذه يمكننا أن نلمس بأن قبل الوجود والموجودات لا شيء سوى العلة والمعلول ولا شيء قبلهما. ومن العلة كان جميع الوجود والموجودات بها ومنها العالمين العلوي والسفلي، أي بعد وجود العقل الذي هو السابق في الوجود الذي هو أمر الله بكلمته (كن) فكان. ولما كان العقل علة جميع الموجودات، فجميع مراتب الوجود والموجودات واقعة تحته لأنه أصلها وهي فروع منه. والمعلول لا يعطي ولا يوجد فيه شيء إلّا ما أفاضت عليه علته بذاتها لأن ما يكون في المعلول موجوداً في العلة التي عنها كان المعلول موجوداً. لأن العقل هو الجوهر الثابت الذي تنتهي اليه الجواهر العقلية كلها. وهو الذات لجميع المعقولات لأن ذات المعلول هي ذات العلة، لعدم اختلافها في ذواتها، والعقل لا يسبقه شيء من الأعداد ولا من الأفراد ولا من الأزواج. لأن الابداع والمبدع لا يدينان بالوجود إلّا للهوية التي عنها وجود كل شيء. فقد انبنى على ذلك أن يكون الابداع عين المبدع فكذلك الموجود الأول (العقل) تتعدد نسبه وتتكثر إضافاته الى ما سواه من الموجودات

---

(١) سورة الأنعام: آية ١.

(٢) سورة الشورى: آية ١١.

(٣) سورة الحج: آية ٥٠.

ولكنه يظل مع ذلك واحداً أبداً. وبالطبع فهو على هذه المثابة لا يحتاج في العقل الى غير ذاته لأنه عقل في ذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته.

أما ما عني الله سبحانه وتعالى وكناه بالأمر بكلمته (كن) ولم يخالف علمه ولا علمه يخالف أمره، ولا وقع بين ما علم من كيفية إبداع المبدعات وبين ما أمر من فعل البينونة، ومعنى الكلمة الواقعةعلى الأمر أنها مما تحمل على الاسم ليكون به قولاً مؤلفاً من إسم وكلمة. فلما وضعت الكلمة بمعنى أمر المبدع جل جلاله أن تلحق بأمره كلمته كما تلحق بما دونه من المبدعات. وعلى هذا تكون الوحدة على أساس أن الله تعالى أبدع من ذاته العقل الأول المتعالي عن سمات البرية ومظهر المبدعات، المستغني عن مشاركة قوى أخرى معه. فهى وحدته التي خرجت الأشياء منها دفعة واحدة وقد نزلت بذلك آيات كثيرة منها: ﴿**وما أمرنا إلاّ واحدة كلمح بالبصر**﴾[1].

ومن الطبيعي أن ينتقل السجستاني الى قضية هامة أخرى ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالعقل. فذهب الى أن العقل الأول الذي أطلق عليه كل الصفات التي ذكرناها الى نفي انعدام هذا العقل وإبادته، إذ لا يجوز حسب رأيه أن يتوهم قبل العقل شيئية كونه شيئية الأشياء كلها. وشيئية الأشياء كلها هو العقل[2]. ولو جاز توهم شيئية قبل العقل، والعقل شيئية الأشياء كلها كان العقل إذاً قبل ذاته، والشيء لا يكون قبل ذاته. فإذا توهم شيئية قبل العقل ممتنع وكيف يكون الابداع شيئاً قبل المبدع، وليس مع المبدع شيء البتة. ولو جاز أن يكون مع المبدع قبل إظهار المبدع شيء ليس بمبدع. إذاً جاز أن يكون شيء مبدع وشيء غير مبدع بمعنى الشيئية.

وإذا كان ذلك كذلك فقد أبدع البارى ما جاز أن يكون غير مبدع بمعنى الشيئية واذا كان إبداع المبدع ليس بمبدع ومعنى الشيئية فيه موجودة، فإذاً ظهرت الشيئية بظهور المبدع وبعده. وكذلك فإن معنى الشيئية هو إثبات لذات ما، ثم وجدت الذوات اما محسوسة وأما معقولة.

---

(١) سورة القمر: آية ٥٠.

(٢) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٨٢ - ٨٣

فشيئية المحسوسات ثباتها بالحس وما لم يثبته بالحس، فثباته في العقل موهوم. فشيئية المعقولات إذاً بالفعل وما جاز العقل فلا ثبات له البتة لا محسوساً ولا موهوماً. وما لا ثبات له محسوساً ولا موهوماً فشيئيته غير موجودة.

طالما أن السجستاني قد توصل عن طريق الرموز والاشارات والتلميح ليبين لنا عن ماهية العقول ومتاهتها العلوية والسفلية وقد خص بالذكر منها العقل الواحد الابداعي الذي هو الموجود الأول الذي أبدعه المبدع ومنه تكثرت جميع ما في الوجود والموجودات من عقول إبداعية وانبعاثية ولكل منها رتبها الخاصة بها واليها معادها. وباعتبار أن العقل ساكن غير معرض للفساد لنستمع اليه ماذا يقول في هذا الشأن وكيف كيفيته تدرك بجوهره إذا كان سابق كافة العقول لا يفسد ولا يبيد.

«إن كل ما يبيد، إنما يدخل الفساد عليه، أما من ذاته وأما من غيره. فالذي يدخل الفساد عليه من ذاته، إنما يكون ذلك بالاستحالة، والذي يدخل عليه الفساد من غيره فبالقوة والقهر. ثم نظرت بالعقل، فلم أجد معه غيره ممن تكون قوته مكافية لقوته، فيستحيل من ذاته اليه. ولا يوجد شيء غيره ممن له قوة تقهر العقل[1]، فيدخل الفساد عليه من قوته. والباري جل جلاله، تعالى أن يقال له قوة[2]، بل هو الوهاب للخلق القوى الشريفة البهية.

---

(١) له قوة تقهر العقل: باعتباره صاحب الأولية التي ظهرت منها المخلوقات، يعني كل ما هو موجود وما هو مطبوع عليه لقبول آثار الحكمة قبل سائر الحدود لقربه منها واتحاده بها وهي العلم والأمر اللذين هما بمعنى واحد، وقد يجوز أن العقل فعله سبق قوته، ولم توجد هذه الفضيلة للعقل خاصة ليكون بها تاماً كاملاً.

(٢) يقال له قوة: جل تعالى أن يقع تحت نظر ولا تدركه الأبصار ولا ينعت بجنس ولا يخطر في الظنون ولا تراه العيون ولا يوصف بالحواس ولا يدرك بالقياس. جل أن يحده تفكير أو يحيط به تقدير، ليس له أسماء لأن الأسماء وضعت لموجوداته، ولا صفات له لأن الصفات من أيسياته، وأن حروف اللغة لا يمكن أن تؤدي الى لفظ اسمه أو أن يطلق عليه شيء منها لأنها جميعاً من مخترعاته. (*) تعريب عن المؤلف

وأيضاً فإن أمر الله إنما جاء بـ (كن) لم يزد عليه، ولم ينقص منه[1]، ولا أتى منه أمر خلافه. ثم كان بأمره الذي هو (كن) العقل الأول: إسمه عقل فقط. فلو جاز دخول الفساد عليه، كان بأمر آخر، هو أن يأمره فيقول (افسد)[2]. والله نزه أمره عن التثنية فقال: ﴿**وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر**﴾[3].

وأيضاً فان الفساد كيفية ما، والكيفيات إنما تدرك بجوهر العقل. فإذا قلنا إن العقل يفسد، ففي أي جوهر يثبت كيفية فساده؟.

فإذا قلنا في عقل آخر، ولا عقل غيره، فإذا لا يثبت في عقل آخر، وإذا لم يكن عقل آخر، فالفساد كيفيته، والكيفية إنما تدرك بجوهر العقل. فإذاً العقل لا يفسد، كما قال: ﴿**كل شيء هالك إلاّ وجهه**﴾[4] فالسابق وجهه الذي لا يبيد ولا يهلك، تعالى الله عن جميع الاضافات[5].

ثم يعطينا فكرة واضحة عن إبداع العقل من قوى كثيرة وتتشعب الى سبعة من الشعب فيقول السجستاني عن الشعب الأول: وهو الدهر الذي يمتد معه فلا يتعرى منه البتة. لأن كل عقل مكتسب لادراك معقول يمتد دهر ذلك المعقول المكتسب لادراكه فيعلم من هذه الجهة أن الدهر المطلق يمتد مع السابق عند الابداع وبعده.

الثاني: الحق، الذي يمتد معه ولا يتعرى منه. فأما المعقولات المدركة بالعقل المكتسب يمتد معه حقيقة ذلك الشيء وبعده عن توهم باطل خلافه

(١) ولم ينقص منه: يعني أن الله تعالى أبدع الكاف وجعل مركزها العقل، وأخترع النون وجعل مركزها مركز النفس، ومن الكاف والنون أقام العالمين العلوي والسفلي. وأمر الله هو المادة الالهية تمد العلة الثانية ولا تستمد.

(٢) أفسد: يقصد أن الله تعالى لم يقل إلاّ كلمته القدسية (كن) فحسب، وما قال بعد كن أفسد، فيكون العقل على ذلك فاسداً؛ لأن أمر الباري واحد.

(٣) سورة القمر: آية ٥٠.

(٤) سورة القصص آية ٨٨.

(٥) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٨٤ ـ ٨٥.

مبطل له، فيعلم أن الحق المطلق قد كان مبدعاً مع السابق عند الابداع وبعده.

الثالث: السرور الذي يمتد معه ولا يتعرى منه، فان السرور في العقل المكتسب[1] إذا أحاط بالمعقول موجود، فيعلم أن السرور المطلق كان ممتداً مع العقل عند الابداع وبعده.

الرابع: فان البرهان لا يتأخر عن العقل المكتسب عند الاحاطة بالمعقول فيعلم من هذه الجهة أن البرهان كان ممتداً مع العقل عند الابداع وبعده.

الخامس: الحياة التي توجد مع العقل المكتسب عند التحرك في الادراك للمعقولات، فيعلم أن الحياة المطلقة ممتدة مع السابق عند الابداع وبعده غير متأخرة عنه.

السادس: فان الكمال لا يتأخر عن العقل الجزئي المكتسب إذا أحاط بمعقول ما، فلا يتوهم المعقول ناقصاً عند الاحاطة بل كاملاً، وبأنه مع السابق عند الابداع وبعده.

السابع: الغيبة. فإن الغيبة في العقل الجزئي المكتسب إذا أحاط بمعقولات ما، هي عين موجود، فيعلم أن الغيبة قد كانت ممتدة مع السابق عند الابداع وبعده، وأن الغيبة في قوى العقل المبدعة معه أفضل القوى وأشرفها، وإذا أفاض السابق بالغيبة من قواه على أحد كانت تلك الافاضة أفضل الافاضات وأعلاها. وإن أدون الافاضات العقلية إفاضة الدهر، وإن كان الدهر من حيث الطبيعيات في غاية الشرف لديمومته ولما أن الله جعله خزان الحركات الزمانية. وتحت هذه القوى رموزات كثيرة ليس للإبانة ههنا وجه، وإلاّ أوضحناه. ولكن قوة من هذه القوى شعب كثيرة لا يحصى عددها ولا ينقطع أمدها. وفوق هذه القوى العقلية المبدعة معه ما لا وصف له

(١) العقل المكتسب: إذا كانت الأفعال تصدر عن النفس بحسب الارادة الموجبة كيفية انبعاثها لاكتساب السعادة فهي عقل لأنفس، وقد نالت باكتسابها ما نقلها من رتبتها الى غايتها.

بالمنطق والوهم، إذ هي أشياء تفرد السابق بها، ولا ندري متى يفيض بإدائها على معلوله، فيمكن لمعلوله العبارة عنه والتصوير له. وهذه التي تظهر في الأكوار والأدوار التي هو منفرد بها، ممسكة عنده كلها مجموعة في نقطة هي مركز العالمين تبارك القادر على إظهار جوهر شريف كامل مثله، وتعالى الله عن جميع الإضافات والإشلات علواً كبيراً[1].

ومن هذه الاحاطات العقلية الماورائية يربط السجستاني العقل وفوائد اتصاله بالنفس فيقول: « لما كانت الفوائد الطبيعية من الأفلاك والكواكب متصلة بالمواليد المستديرة على المركز بالحركات الدائمة ـ التي هي جوهرها وطبعها ـ فينشأ بذلك الحركة صور طبيعية ذوات أشخاص قابلة للكون والفساد ـ وهي أعني الأفلاك والكواكب ـ ثابتة على حالها، كان اتصال فوائد العقل بالنفس بالسكون الدائم الذي تستفيده النفس من العقل لتنشأ من الفوائد المتصلة من العقل بالنفس صورة روحانية أزلية سرمدية. وما لم تستفد النفس من العقل السكون التام قبل قبول فوائده، كانت الفوائد المتصلة بها مشوبة بالأشياء الجسمانية الطبيعية ذوات الزوال والتبدل. ولا يؤمن على تلك الفوائد من الزوال بمقدار تشبهها بالطبيعيات ذوات الحركة؛ فمن كان منهم أكثر قبولاً للسكون قبل استفادة الفوائد العقلية كانت فوائده أكثر ثباتاً وأقل زوالاً. ومن كان قبول سكونه أقل كانت فوائده أكثر زوالاً وأقل ثباتاً. ومن نال السكون التام كان قبول فوائده قبولاً تاماً لا تبديل ولا زوال فيه.

وبحدوث السكون العقلي في النفس تنفتح الفوائد العقلية فلا تنغلق حتى يزول السكون بميلها الى الطبيعيات السائلة. ولو كان ذلك بأدنى ميل لا تحسبه النفس، ويتبين لك ذلك عند التفكر والسكون العقلي، فبهذا السكون والصفاء التام تتصل فوائد العقل بالنفس[2] ».

ثم ينتقل السجستاني الى البشر ليؤكد بأن أجزاؤه وجوهره من النفس الكلية فيقول: « لما كان الانسان بنفسه الجزئية يفعل فعل

(١) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٠٥ ـ ١٠٧ الينبوع السادس.

(٢) « الينابيع » ص ٩٧.

النفس الكلية في باب التصوير والتشكيل وفي اختراع الصناعات العجيبة وجميع الأشياء المختلفة في جرّ المنفعة ودفع المضرة في وقتها وبالعكس، كذلك من غيره في وقته كما فصلت النفس الكلية في نفس العالم من أنواع التصويرات والتشكيلات، واختراع الصناعات الزاكية. وجميع القوى الطبيعية في جرّ المنفعة ودفع المضرة في بعض الأوقات، ودفعها في بعضها البعض كان من ذلك اثبات أن ما في الانسان جزء من النفس الكلية إذا احتذي فعلها بفعلها. فلما وجدنا الانسان بنفسه الجزئية يقصد إدراك معرفة كليته علمنا وتيقّنا أن ما فيه من النفس جزء من نفس كلية. ولما وجدنا البشر ذا تفاوت من جهة النفس فتكون نفس أزكى من نفس، ونفس أفخر من نفس. علمنا أن النفس التي للانسان إنما هي جوهر من نفس كلية لا أثر، ولو كانت أثراً لاستوت حالاتها، باعتبار أن الانسان بنفسه التي هي في الأصل بمفهوم السجستاني من مبدأ وجودها جاهلة والجهل خلو الذات من حقائق المعلومات وكونا خالية من صور محسوسة ومعقولة، عاطلة منها تجري في خلوها من ذلك مجرى الورق الأبيض الغير مكتوب أو الحواس في خلوها مما شأنه أن يدرك، وليس لها معرفة إلاّ بما توحيه طبيعتها من مزاجها مما يتعلق بأمر بدنها وذلك لأنها قائمة بالقوة وهي في رتبتها هذه كالمادة جوهر بالقوة مستعدة لأن تقبل مابه تتم ذاتها. ولكونها كذلك خالية من المعرفة، فلذلك نراها تبذل المستحيل في اكتساب العلوم والمعارف لمعرفة حقيقتها من الكل الذي انبثقت منه[1].

وبما أن الكل هو العقل الأول بمفهوم السجستاني نراه يقول: « بأن لا أحد يقدر أن يبلغ مرتبة العقل، لأن العقل الأول هو المبدع الأول الذي لم يسبقه شيء من جهة الابداع، ونيله الفضائل التامة من هذه الجهة، كان بلوغ أحد الى هذه المرتبة محالاً ممتنعاً أن يصير شيئاً مبدعاً أولاً بعد السابق الذي يعرف بهذه الفضيلة فينال الفضائل التامة التي نالها السابق محال ممتنع الوصول الى مرتبته.

وأيضاً فإن العقل بارز الذوات، والنفس بارزة الهموم، والهموم لا تبلغ

(١) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١١٠

مبلغ الذوات ـ التي هي الأشياء الماضية والمقيمة والمنتظرة ـ كما تبلغه الذوات. فجميع ماله ذات سواء الماضي والمقيم والمنتظر، والنفس هي زوجة العقل لا تبلغ مبلغه؛ مما دونها من الأشياء؛ أحرى وأولى أن لا تبلغ مبلغه، وكذلك العقل بالغ الهلية، والنفس بارزة المائية فقط، والمائية موجودة من الأجناس والأنواع والفصول الصانعة، والأنواع والأجناس والفصول فيما احتوى عليه الطبع والهلية في المحتوى للطبع والخارجة عنه.

إذاً المائية لا توجد حيث توجد الهلية، وما وجدت مائيته فهليته موجودة فيه مضافة اليه. وأيضاً فان في النفس عقلاً ولا يقال أن في العقل نفساً، وما هو من جهة ذاته غير مضاف اليه لا يمكن البلوغ الى العقل لأن البلوغ اليه نفاده. وقد نفى المبدع عنه النفاد كما بيّنا لأنه جوهر هادي يمد كافة الحدود التي هي من دونه مرتبة، ولا يستمد من غير ذاته التامة. فلا يجوز الاضافة إليه لِكماله وتمامه، ولا أحد يصل إلى المرتبة التي هو فيها[1].

□ ـــــــــــ العقل عند الكرماني

يعتبر الفيلسوف الحقاني أحمد حميد الدين الكرماني الحكيم الاسلامي الأوحد، الذي غاص في أعماق العقول فاستخرج منها نظاماً عقلياً ربطه بعالم الدين حتى جاء آية في الروعة والمعرفة خاصة. وقد استمد معارفه من أستاذه الكبير أبو يعقوب السجستاني الذي بذر في نفسه بذور المعرفة التي نقلت ذاته من القوة الى الفعل. فاستطاع بما أوتيه من حكمة ومعرفة وذكاء خارق أن يبلغ الذروة ويرتاح مطمئناً وهو متربع على قممها، كيف لا وقد ارتاح عقله مما يتفاعل في أعماقه من شكوك تتكوكب حول الحقيقة التي يبحث عنها الانسان في مجال الوجود والموجودات.

---

(١) « الينابيع » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٥٦

وأحمد حميد الدين الكرماني يعود في أصله الجسدي الى مدينة كرمان الفارسية حيث تأدب وتثقف على يد كبار الفلاسفة والحكماء الحقانيين . ثم ترقى في مراتب الدعوة حتى وصل الى أعلاها فكان حجة للعراقين (أي لفارس والعراق) ثم استدعي الى القاهرة عاصمة الدولة الفاطمية في ذلك الوقت ليردّ على الفئة التي خالفت بمفاهيمها الأصول والأحكام الحقانية. فكان له معها مواقف وجولات لا لزوم للتعرض اليها في هذا المجال الضيق، ونكتفي بايراد بعض أفكاره العقلانية التي أوردها في كتابه الشهير (راحة العقل).

ولا بد لنا أن ننطلق في معالجتنا لهذا الموضوع من نظرية التوحيد. التجريد والتنزيه عند الكرماني باعتبارها مدخلاً تتمحور عليه كافة العقول الكرمانية. فهو يوحّد الباري سبحانه وتعالى لأنه منزهاً عن الصفات الموجودة في الموجودات. باعتباره ليس ليساً وليس أيساً. والأيس للدلالة على الوجود والموجودات، والليس للدلالة على العدم والمعدوم. فقال في بطلان كونه تعالى ليساً: « إن في القوانين أنه لا وجود لمعلول إلّا بما يوجب وجوده من علته التي وجوده بها يتعلق. ولما كانت جميع الموجودات بعضها في وجوده مستند الى بعض ثبت أنه لا وجود لهذا إلّا بذلك كان منه العلم بأن الذي تنتهي اليه الموجودات التي به توحد هو الله الذي لا اله إلّا هو محال ليسيته باطل لا هويته. إذ لو كان ليساً لكانت الموجودات أيضاً أيساً. فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسيته باطلة[1] ».

ثم يصر ويؤكد في بطلان كونه تعالى أيساً حيث قال: « لما كان الأيس في كونه أيساً محتاجاً الى ما يستند اليه في الوجود. متعالياً عن الحاجة فيما هو هو الى غير به يتعلق ما به هوهو. عن أن يكون أيساً لتعلق كون الأيس أيساً بالذي يتأول عليه الذي جعله أيساً، واستحالة الأمر في أن يكون هو تعالى أيساً. ثم إنه تعالى إذا كان أيساً فلا يخلو أن يكون إما هو أيس ذاته أو غيره أيسه وباطل أن يكون هو مؤيساً لذاته. إذ يقتضي ذلك أنه لم يكن أيساً، وإذا بطل الوجهان فباطل كونه أيساً ومفترضة هويته وراء الأيسيات المتعلق وجودها باختراعه إياها»[1].

(١) « راحة العقل » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٢٩ ـ الكرماني.

ثم يضيف الكرماني قائلاً: « لما كانت الأيسيات إنما صارت أيساً من ليس ما، وكان ذلك من وجود تام جاد به المبدع سبحانه على الأيسيات كان توهمها ليساً من بعد الأيسية ممتنعاً لدخول النفس في وجوده الذي جاد به ولزوم ضد الجود - وهو البخل - عند ليسية. فليس الأيس إذاً يصير ليساً كما صار الليس أيساً[1] ».

ثم يثبت الكرماني بأن الله تعالى لا ينال بصفة من الصفات وأنه لا بجسم ولا في جسم، ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحس به محس، وأنه لا صورة ولا مادة، وأنه تعالى لا ضد له ولا مثل. وأنه لا يوجد في اللغات ما يمكن الاعراب عنه بما يليق به ويصير مؤكداً على أن أصدق قول في التوحيد والتسبيح والاثبات ما يكون من قبيل نفي الصفات الموجودة في الموجودات وسلبها عنه.

ومن هذه القاعدة في التوحيد والتجريد والتنزيه ينقل الينا الكرماني صورة واضحة عن ترتيب عالم الابداع أو عالم الصنعة الالهية ويفصله تفصيلاً شيقاً. فيذهب الى أن أول ما ترتب أولاً في الوجود هو المتصور أنه لم يكن، فوجد عن طريق الابداع والاختراع لا من شيء، ولا على شيء، ولا في شيء، ولا مع شيء الذي هو الشيء الأول. فيكون وجوده من طريق الترتيب ثابتاً، ووجوداً أولاً بكونه نهاية أولى، وعلة أولى يتعلق وجود ما سواها من الموجودات، متوجهاً فيه نحو النهاية الثانية، في هذا كمثل الواحد في وجود الأعداد.

وبعد أن يثبت لنا مبدأ أول وعلة أولى عنها ترتيب جميع ما في الوجود والموجودات الذي وجوده لا بذاته بل بابداع المتعالي سبحانه إياه قال الكرماني[3]: « ومن جهة اتجاه الفعل وصدوره الى الوجود ضرورياً. فان الأول إن لم يثبت وجوده لم يكن للثاني طريق الى الوجود، وإذا لم يكن للثاني والثالث وجود إلّا بثبوت وجود ما يكون أولاً لهما وسبباً لوجودهما. فمن وجود الثالث والرابع وغيرهما من الموجودات قيام الدليل على وجود أول لها ثابت، وسبب

---

(١) « راحة العقل » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٣١ - الكرماني.

(٢) « الينابيع » للسجستاني تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٩٩ الكرماني.

(٣) « راحة العقل » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٥٧ - ١٥٨. الكرماني.

لولاه لما وجد ما سواه. فقد ثبت للموجودات بوجودها مبدأ أول عنه ترتيب في الوجود، وذلك المبدأ الأول نسميه العقل الأول والموجود الأول.

وبعد أن يوصف لنا عالم الصنعة الالهية وأن الموجودات مستندة في وجودها الى علل سابقة عليها. يؤكد لنا بأن كل موجود منها في ذاته فعلاً لما يتقدم عليه منها ومفعولاً له من مادة، وفاعلاً لغير دونه من مادة. وأن وجود الموجودات ينتهي الى علة ثابتة تنتهي اليها العلل لأنها فعل في ذاتها صادر عمن لا يستحق أن يقال أنه فاعل. وهي مفعولة لا من مادة، وهي فاعلة لا في مادة هي غيرها. وذلك أن وجود الموجودات يتعلق بثبوت ما يتقدم عليه من علته التي لولا ثبوتها لما وجد، كالتسعة التي هي علة لوجود العشرة، ومتى لم يثبت وجودها استحال وجود العشرة. فلما كانت الموجودات موجودة ثابتة، ثبت أن العلل ثابتة وأنها لا تزال ترتفع عن الكثرة عند التوجه نحو الأول منها، وتقّل الى أن تنتهي الى شيء واحد ثابت هو علة تنتهي اليها العلل. مثل التسعة من الأعداد التي وجودها يدل على وجود الثمانية، ووجود الثمانية يدل على وجود السبعة، فلا تزال ترتفع عن الكثرة تحليلاً الى ما منه وجدت الى أن تنتهي الى واحد ثابت هو علة لجميعها وبه قوامها. فيكون ذلك الواحد المتقدم الرتبة وجوده لا بذاته بل هو في ذاته فعل عمن لا يستحق أن يقال أنه فاعل.

وعندما ينتهي الكرماني في تحليله الموجودات الى عللها وانتهائها الى واحد وجوده لا بذاته بل عن غيره الى أن وجد الانسان الذي هو آخر الموجودات وهو النهاية الثانية لها، منحلاً الى أشياء كثيرة مفعولة فيها هي كالمادة التي منها فعل وهي كلها دار الطبيعة. والى أشياء كثيرة فاعلة صارت دار الطبيعة مادة لها تنفعل فيها لاخراج ما من شأنه أن يوجد منها الى الوجود مثل الانسان وغيره، وهي كلها قائمة بالفعل. ولما كانت دارالطبيعة والفاعلين فيها منحلة الى أشياء ليست في الكثرة بل أقل وهي الهيولى والصورة معاً. صارت الصورة والهيولى مادة لها في تكوين الأفلاك والإستقسات بواسطة العنصر القائم بالفعل. ودار الطبيعة والفاعلون فيها فاعله للإنسان وغيره من أنواع الموجودات، ومفعوله مما منه وجدت. أما دار الطبيعة فمن الهيولى والصورة،

أما الفاعلون فمن فاعل مثلهم، وفعل للملك القائم بالفعل الذي هو سابق للجميع[1].

نستخلص من آراء الكرماني هذه أن كل قائم بالقوة ناقصاً لا يستطيع الخروج الى الفعل الذي هو درجة الكمال إلّا ما يستند اليه ممن هو قائم بالفعل تام في ذاته وفعله. ولما كانت أنفس البشر في دار الطبيعة قائمة بالقوة ناقصة فخروجها الى الفعل لا يكون ألاّ بالذي هو قائم بالفعل تام في ذاته وفعله باعتبار أن الأنبياء والأوصياء والأئمة مجمعاً للفضائل، صفراً من الرذائل، تامين بالفعل. أعطاهم الكرماني القدرة على إنهاض النفوس المستندة اليهم والمستمدة من فوائدهم وتأييدهم الى درجة القيام بالفعل أي الكمال المطلق.

ومن هذه الجهة قال الكرماني: « إن السابق في الوجود الذي يعلو برتبته هذا القائم بالفعل الذي به يخرج القائم بالقوة الى الفعل هو الموجود الأول الذي يكتفي بذاته في فعله ويستغني فيه عن غيره. ويتساءل الكرماني هل يجوز أن يكون هذا الموجود الأول هو المتعالي سبحانه وتعالى عن الصفات المتعلق به وجود الموجودات أم لا؟ يجيب أنه بحثاً يؤدي أسفاره الى سكون النفس الى المعتقد في ذلك، ثم يقول: « لا يجوز أصلاً. فإنه لا يخلو أن يكون هذا الموجود أما أنه هو الذي ظهر عنه الابداع أو هو المبدع وبطل أن يكون هو الذي ظهر عنه الابداع بكون الموجود عنه ناقصاً في فعله. وقيام الحكم بأنه لو كان هو الذي ظهر عنه الابداع لكان الموجود عنه كاملاً لا يحتاج في فعله الى غيره. ولما بطل أن يكون هو الذي ظهر عنه الابداع. ثبت أنه هو المبدع الأول والكامل في العقل، المستغني فيه عن غيره الموجود عن الناقص المحتاج في فعله الى غيره هو الأول في الوجود والسابق في الوجود ، والتام في الوجود، والتمام في الوجود. والعقل الأول؛ والحد الأول والمبدع الأول. والمترتب أولاً في الوجود، وهو المتصور أنه لم يكن عن طريق الابداع كاملاً أزلياً. ذلك هو الملك المقرب والاسم الأعظم لا اله إلاّ من أبدعه[2] ».

---

(١) « راحة العقل » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٥٩ الكرماني.

(٢) « راحة العقل » الكرماني تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٦٣

وبما أنه حلل ما به كمال النفس الانسانية، وحياتها، وقيامها، بالفعل الى ما منه كان ووجد، قال: فوجدناه منحلاً الى أشياء كثيرة يجمعها شيئان برأي الكرماني: «أحدهما الشريعة الجامعة لأركانها التي هي مراسم العبادتين بالعلم والعمل اللذين في أحدهما تصوير النفس، وفي الآخر تقويمها الجارية من كمال نفس الانسان، مجرى هذا العالم الكبير الجامع الأفلاك والاستقسات والكواكب وقواها الطبيعية من جسم الانسان ونفسه التي هي أشياء كثيرة. وهي موازنة للصفة النبوية ومطابقة لها. والآخر الامام الجامع للحدود القائمين بحفظ الشريعة وبسط معالمها ونشر أعلامها. والدعوة الى العلم والعمل بها الذين بمكانهم وتعليمهم وجود الانسان إنساناً، الجارين من نفس كمال الانسان بتأثيرهم فيها تعليماً وهداية، وبلوغاً الى درجة الكمال. ومنزلة العقول مجرى الملائكة الموكلين بالعالم، القائمين بالفعل من العالم تأثيراً في أجسامه وقواه الطبيعية لاخراج ما من شأنه أن يوجد منه من حيوان ونبات ومعدن الى الوجود الذين وجودهم في الصنعة الالهية موازن لوجودهم في الصنعة النبوية[1]».

وعندما يصل الكرماني في تحليله عالم الدين أو الصنعة الالهية النبوية قال بأن الناطق عقلاً في ذاته، وعاقلاً في ذاته، وعاقلاً لذاته بذاته، ومعقولة ذاته له بذاته. وإن كان قد نال الكمال أخيراً بأن الأول مثل ذلك عقل وعاقل ومعقول.

ثم ينقلنا الى كيفية الانبعاث عن المبدع الأول التي صدورها عنه. فيثبت أن المنبعث الأول الذي هو العقل الثاني ـ القلم ـ موجوداً ثانياً وأنه كاملاً كالأول، وأنه لا جسم ولا في جسم وان وجوده لا عن قصد أول. وأن الناطق في عالم الدين مثلاً للعقل الأول في دار الابداع، كونه علة لوجود العقول الطبيعية بما أقامه من السنن والوضائع في عالم الدين. وكذلك الابداع الذي هو المبدع الأول، والعقل الأول علة لوجود العقول المنبعثة من عالم

(١) «راحة العقل» ص ١٦٤.

القدس. ومن ثم يبين بأن العقل الأول ـ الناطق ـ ذا نسبتين. نسبة الى عالم القدس ونسبة الى عالم الطبيعة. لذلك كان الموجود عنه اثنين بحسب النسبتين، أحدهما وهو الأشرف وهو الوصي الذي أقامه مقامه وأخبر الله تعالى بأن نفسه كنفس محمد في آية المباهلة بكونه من الكمال والتمام كهو. وثانيهما الكتاب والشريعة وقرن بينهما، وكذلك جعل العقل الأول ذو نسبتين: أحداهما أشرف من الأخرى، وأن الأشرف عقل قائم بالفعل مثله، مثل كون الوصي مثل الناطق وأن الآخر عقل قائم بالقوة مزدوج وهو الهيولى وكما أن الوصي أول الأئمة في عالم الشرع والدين، فالمنبعث الأول هو أول العقول المنبعثة من عالم القدس. ثم يأتي دور المنبعث الثاني الأول القائم بالقوة الذي هو الهيولى ـ اللوح ـ فيقول[1]: « بأن وجوده عن المبدع الأول لا عن قصد أول، وأنه لا يشبه الأول، ولا ما يجمعه وإياه حكم الانبعاث الأول وأنه أهل لعالم الجسم، وأنه يجري من الموجودات الابداعية مجرى الثلاثة من الأعداد ».

ولم يكتف الكرماني بهذا الشرح بل يفصله ويطابقه مطابقة فعلية نراه يتلفت الى ميزان الديانة المنصوب بين أولياء الله لتحقيق الأشياء ومعرفتها من شهادتها عنه. قال: « بأن الناطق في دار الجسم ذو نسبتين: نسبة الى عالم القدس بكون شرفه الذي هو الكمال الثاني منه وهي الأشرف ونسبة الى عالم الطبيعة بكون ذاته في وجوده الذي هو الكمال الأول منه، وبأن الابداع الذي هو المبدع الأول والعقل الأول ذو نسبتين: نسبة الى ما عنه وجد سبحانه وهي الأشرف، ونسبة الى ذاته، وعن وجود الوصي عنه بنصه عليه وإقامته إياه مقام نفسه بالفعل. وكونه من جنسه وشبهه ووجد الكتاب عنه، وكونه معمولاً فيه بأن الموجود عن المبدع الأول اثنان أحدهما مثله وهو العقل المنبعث منه القائم بالفعل كهو، مثل الوصي الذي هو شبه الناطق وهو القائم معه بالفعل. والآخر لا كهو وهو القائم بالقوة الذي هو الهيولى المفعول فيها مثل الكتاب المعمول به القائم بما يجمعه من العلوم بالقوة. وعن كون الكتاب لا كالناطق ولا كالوصي وبأن الهيولى لا كالمبدع الأول، ولا المنبعث، الأول. وعن كون الكتاب أصلاً

---

(1) « راحة العقل » ص ٢٢١ ـ ٢٢٢ تحقيق الدكتور مصطفى غالب.

لوجود رسوم الشريعة وقانونها ودعائمها، وكونه من الأئمة القائمين مقام الناطق في التعليم والسياسة كالمادة التي تعمل فيها الصناع يخرجون من العلوم التي هي صور المعلومات الأبدية. وبأن الهيولى أصل لوجود السموات والكواكب والطبائع ومواليدها. وأنها تجري من العقول مجرى المادة تعمل فيها وتوجد منها الأجسام المصورة المحسوسة. وعن كون الكتاب في وجوده غير مجرد عن أحكام الشريعة وسننها، بل وجوده بما يجمع السنن والأحكام معاً[1].

والكرماني يثبت أخيراً لنا بأن الهيولى هو شيء ما يمكن أن يقبل الصور فيكون بما قبله من الصور موجوداً للحس وأن وجودها عن الأول ضروري، وأنها هي المعرّب عنها باللوح الذي أودع كل الصور، وأنها بكونها قائمة بالقوة لا بالفعل لا تشبه المبدع الأول ولا المنبعث الأول وأنها تجري من تلك العقول الخارجة المنبعثة مجرى المواد التي فيها يعمل الصناع. وأنها لا وجود لها خارج النفس وجوداً مجرداً عن الصور، بل وجودها كذلك في الذهن ولا تدرك خارج النفس إلّا مشغولة بالصور، وأن منزلتها من الموجودات منزلة الثلاثة من الأعداد »[2].

وبما أن للحروف العلوية دور شريف في كيفية عالم الانبعاث الأول، ووجود بعضها عن بعض وكيف وجود هذا البعض. ثم موازنتها مع قانون الصنعة النبوية والسنة الالهية وما جاء به الناطق وإقامة من مراتب الحدود السفلية باعتباره جامعاً للفضائل النبوية والأنوار الملكوتية مستغنياً عن غيره، وسبباً لوجود الحدود السفلية مثالاً على ما في عالم الابداع الذي هو عقلاً محضاً مبدعاً. وهو العقل الأول الذي هو سبب لوجود الحدود العلوية الخاصة، ولوجود الموجودات عامة. ومما وجد عنه وتركه صلى الله عليه وعلى آله فيما بيّن للأمة من كتابه وأحكامه ووصيه الذي أقامه مقام نفسه على أن الموجود عن ذلك العقل الأول اثنان؛ وأن أحدهما أشرف من الآخر، كشرف الوصي القائم بالفعل القيّم بجميع ما جاء به على ما تركه.

---

(1) « راحة العقل » ص ٢٢٥ ـ الكرماني.

(2) « راحة العقل » ص ٢٢٦.

ثم يقول الكرماني ومن كون تمامية دوره بأتماء سبعة وقيام كل منهم بنص ممن تقدمه صاعداً الى الأساس، على أن الموجود عن العقل الأول والمنبعث الأول عقول سبعة، ووجود كل منها عن الآخر صاعداً الى المنبعث الأول، وأن كل منها ساطع سار فيها وجد عن الأول والهيولي والصورة التي منها وجود السموات والأرض وحركاتها، وتمامية الدور بالسبعة بعد الناطق والأساس، وقيام العاشر في مقام الناطق بالدعوة الى أمر جديد في دور آخر على صيغة ما تقدم على وقوف الانبعاث عن وجود المثل عند انتهائه الى العاشر من العقول، وقيام العاشر مقام الأول في تدبير أمر دار الجسم على تلك الصيغة[1].

وفي نهاية المطاف في عالم العقول والأرواح يتوصل الكرماني الى إيجاد قاعدة ثابتة ونظرية بارزة يرتب وينظم بموجبها العقول العشرة التي توصل الى إيجادها عن طريق الابداع والانبعاث وطابقها مع مراتب الموجودات على الشكل التالي:[2]

الحدود العلوية:	الحدود السفلية
١ ـ الموجود الأول:	
ـ المبدع الأول ـ الفلك الأعلى	ـ الناطق ـ رتبة التنزيل
٢ ـ الموجود الثاني:	
ـ المنبعث الأول ـ الفلك الثاني	ـ الأساس ـ رتبة التأويل
٣ ـ الموجود الثالث:	
ـ العقل الثالث ـ فلك زحل	ـ الإمام ـ رتبة الأمر
٤ ـ الموجود الرابع:	
ـ العقل الرابع ـ فلك المشتري	ـ الباب ـ رتبة فصل الخطاب

---

(١) «راحة العقل» تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٢٤٠ الكرماني.

(٢) «راحة العقل» ص ٢٥٦.

الحدود العلوية :	الحدود السفلية
٥ ـ الموجود الخامس :	
ـ العقل الخامس ـ فلك المريخ	ـ الحجة ـ رتبة الحكم فيما كان حقاً أو باطلاً
٦ ـ الموجود السادس :	
ـ العقل السادس ـ فلك الشمس	ـ داعي البلاغ ـ رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد
٧ ـ الموجود السابع :	
ـ العقل السابع ـ فلك الزهرة	ـ الداعي المطلق ـ رتبة تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنية .
٨ ـ الموجود الثامن :	
ـ العقل الثامن ـ فلك عطارد	ـ الداعي المحدود ـ رتبة تعريف الحدود السفلية والعبادة الباطنية .
٩ ـ الموجود التاسع :	
ـ العقل التاسع ـ فلك القمر	ـ المأذون المطلق ـ رتبة أخذ العهد والميثاق .
١٠ ـ الموجود العاشر :	
ـ العقل العاشر ـ ما دون الفلك من الطبائع	ـ المأذون المحدود ـ أو المكاسر ـ رتبة جلب الأنفس المستجيبة .

هذه الحروف العلوية الفاعلة السارية أنوارها في عالم الجسم بتدبير المتعالي سبحانه. ومن ثم يحدثنا الكرماني عن العقل الأول وجوده عن المتعالي سبحانه لا عن طريق الفيض كما يقول الفلاسفة بل عن طريق الابداع. وأن طلب الاحاطة بكيفية وجوده محال[1] وذلك ان من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه يفيض ومشاركاً له ومناسباً. ويكون الفيض من جهة ما هو فيض كعين ما يفيض منه الفيض بكونه كذات الفيض إذ ما يفيض منه الفيض فيه من طبيعة الفيض مثل ما في الفيض من طبيعته ولا فرقاً بينهما من هذه الجهة كما أن الضوء الذي هو فيض من عين الشمس من جهة ما هو ضوء كعين الشمس التي فاض الضوء بكونها كذات الفيض، إذ ذات الشمس يوجد فيها من الضوء مثل ما فاض عنها، ولا فرق بينهما من هذه الجهة. فيصير الذي منه الفيض متكثراً بما يشاركه فيه الفيض ما يختص به هو مما لا يشاركه فتكون ذاته من شيئين: شيء تشاركا فيه فلم يتباينا فيه، وشيء وقع به التباين بينهما، وحصلت الغيرة التي لولاها لما أمكن أن يقال ذاك غير هذا، وهذا غير ذاك والذي يكون متكثراً فتكثره لحاجة بعض تلك الأشياء التي بها كانت الكثرة في وجوده الى البعض الآخر الذي لولاه لما وجدا جميعاً. وهما جميعاً في الوجود ووجودهما باستناد الواحد منهما الى الآخر، ووقوعهما تحت القدرة الجامعة لهما ويقتضي ذلك أن يكون المتعالي سبحانه - إن كان وجد عنه فيضاً - متكثراً واقعاً تحت قدرة غيره في وجوده، وأن يتقدم عليه ما وجوده محال. وإن كان المتعالي سبحانه هويته لا عن هويته هي غيرها، فقد تعالى عن أن يكون موصوفاً بقلة أو كثرة، فقد بطل أن يكون من شيء، وإذا بطل أن يكون من شيئين بطل أن يكون ما وجد عنه فيضاً، فيكون موجباً لما فاض عنه كثرة عن ذاته. ثم أن الأوائل في العقل وأحكامه أن الذي يكون أبسط وأعرى من آيات الكثرة، وأقوم بذاته فهو أشرف من غيره، وعلى هذه القضية فالفيض أبسط من الذي فاض منه بكونه شيئا واحدا. وكون الذي فاض منه

---

(١) « راحة العقل » ص ١٧١ - ١٧٣.

شيئين؛ بأحدهما يشارك الفيض، وبالآخر يختص فيباينه ويلزم من ذلك أن يكون الفيض أولى بأن يكون متقدماً على الذي فاض منه لشرفه عليه بقلة الكثرة فيه، ووجود الكثرة في ذلك، فاذا كان كونه فيضاً موجباً أن يكون هو أشرف من الذي فاض منه الذي هو المتعالي عن الصفات لا يكون إلّا عن تماميه ذات ما يفيض منه. والمتعالي سبحانه قد تسبّح عن أن يكون تماماً أو تاماً فيقع الاشتراك به بينه وبين غيره في معنى من المعاني، فيلزم من ذلك وجود ما عنه تكون هويته إذ التمام مشارك للتام، والتام مشارك للتمام ومناسب. والمشاركة والمناسبة بين شيئين يقتضيان ما يتقدم عليهما، ولو كان للمتوالي سبحانه مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء أو مناسبة لاقتضى ما يتقدم عليهما، ثم لو كان للمتقدم أيضاً مشاركة مع غيره في شيء من الأشياء لاقتضى ما يتقدم عليهما ويستندان في الوجود اليه كلاهما فتؤدي الحال في ذلك الى أمر في نهايته يوجب أن توجد المخلوقات، فلما كان هذا باطلاً محالاً بطل أن يكون الموجود عن المتعالي سبحانه فيضاً. ثم لو كان الموجود الأول الذي هو العقل الأول فيضاً عن المتعالي سبحانه وعظم كبرياؤه لوجب أن تكون العقول الخارجة عنه من القوة الى الفعل في دار الطبيعة التي هي عقول النطقاء والأسس والأئمة من جنس العقل الأول ومشاكلة في قيامها بالفعل ونيلها التمامية، وكون العقل الأول فيضاً، وكون الفيض من جنس المتعالي عن الصفات سبحانه لا يعتاص عليها الوجه في تناول المتعالي سبحانه، أنباء عنه بما يليق به من الصفات ولا يعجز عن ذلك، ولكانت العقول تستحق أن تسبّح بالتسبيحات الموجهة نحوه تعالى كبرياؤه من حيث نفي الصفات بكونها مثله.

ولما كانت للعقول في دار الطبيعة الخارجة - الى الفعل التي هي عقول الأنبياء صلوات الله عليهم - لا تستحق أن يقال عليها بأنها متعالية عن الصفات والاضافات والموصوفات بكونها مما يوصف وينعت. وهي المقرّة بالقصور عن الإنباء عن الله سبحانه بما يستحقه، وهي المسبحة للمتعالي بنفي الصفات ونعت الموصوفات عنه تعالى الله علواً كبيراً. كان من ذلك الحكم بأن العقل الأول مثل هذا العقل في عجزها عن تناول المتعالي سبحانه بصفة

موجودة في إبداعه، وتشكلها في تقديسها وتسبيحها إياه عن سمات اختراعه.
وإذا كان العقل الأول بهذه الصفة وقد جمع ذاته عن ذلك لعجزه، تعالى الله وتكبر ولأسمائه والجلال والقدرة والسناء والرفعة والبهاء والنور والعلاء. فقد بطل أن يكون ما وجد عن المتعالي سبحانه فيضاً، فلما بطل أن يكون (ما وجد عن المتعالي) فيضاً لم يبق إلاّ أن يكون إبداعاً. فهو الابداع الذي وجوده لا من شيء. والموجود الأول الذي وجوده لا من مادة والشيء الأول الذي إن طلبت إحاطة بكيفية وجوده لن تنال بكونها محجوبة عن العقول بوقوعها تحتها وتعاليها ـ أعني الكيفية ـ في وجودها عليها وذلك أن من شأن العقول عند نهوضها لمعرفة شيء وتحصيل لا يليق بالعقول لكونها بالذي يصدر عنه وجود الابداع أولى من المبدع الذي هو ذات الابداع ثم لتقدمها على ذات العقل بكونها مما هو خارج عنها. إذ العقل هو الذات الصادرة عن القدرة التي بها حصل الابداع الذي هو حق العقل ونفسه، والعلم بأنه كيف يوجد وكيف يكون وجود شيء لا من شيء يتصور أنه خارج عن ذات العقل وسابق عليها. والطلب ليس لمعرفة ذات الابداع فيكون الابداع الذي هو المبدع الأول يرجع الى ذاته فيحيط بها، بل الطلب لمعرفة ما عنه حصل الابداع وبه وجده وذلك متقدم على الابداع الذي هو ذات العقل. والعقل متى تحرك لطلب ما يتقدم على ذاته لم يحصل إلاّ في الحيرة لحاجته في ذلك الى مفارقة ذاته، وفي مفارقة ذاته خروجه من كونه عقلاً. وفي خروجه من كونه عقلاً جهله وإن كان في طلب ما يتقدم على ذاته حيرته وجهله. وكيفية الابداع هي متقدمة على ذاته رتبة فلن يحصل طالبه إلاّ على الجهل والحيرة فطلبه محال. ثم لو كانت العقول لها سبيل الى تحصيل هذا العلم لكانت إذاً أدركت هذا العلم، أحاطت به ونالته مع كونها قادرة لا يتعذر عليها أن تبدع الأعيان لا من شيء ولا على شيء ولا في شيء. لأن من شأن المحيط بشيء علماً أن لا يتعاص من كونه قادراً أن يأتي به كالمتعلم من الانسان الذي إذا أحاط بكيفية صنعة من الصناعات لا يتعذر عليه أن يوجدها مع ارتفاع المانع، وإن منعه مانع لم يعسر عليه إقامة البنية على ما قد علمه أنباء وايراداً، ولا نراها قادرة على ذلك. وإذا كانت غير قادرة على ذلك ولا عالمة به كان السبيل الى تحصيل هذا العلم غير موجود، وإذا كان السبيل اليه غير موجود، فطلب ذلك من العقول محال، ولما كان هذا

المطلوب ممتنعاً نيله، والابداع هو الموجود الأول لا من شيء تقدمه من جنسه، ونهاية إحاطة العقل انتهاؤه فيها الى هذا الموجود الأول، لزم الوقوف عند هذا الحد والاقرار بالعجز عما سواه مما هو خارج عنه ليكون تقديساً وتسبيحاً فلا اله إلّا هو، وسبحانه وتعالى عما يقو الظالمون علواً كبيراً.[1]».

لا بد لنا من أن ننتقل الى كتاب له أهميته البالغة في فلسفة أحمد حميد الدين الكرماني ويعبر بصورة واضحة عن رأيه في الامامة باعتبارها المحور الاساسي الذي تدور عليه كل العقول الكرمانية بما فيها من مطابقات علوية وسفلية. وهذا الكتاب هو «المصابيح في إثبات الامامة» فنراه يقول في المصباح الثاني من المقالة الثانية وهو يحاول إثبات الصانع[2]: «بما أن السبيل الى ما يراد معرفته من طرق ثلاثة: أما من جهة الحس على ما ينقسم اليه من سمع، وبصر، وشم، وذوق، ولمس،، وهو المأخوذ به أولاً في معرفة الأشياء. وأما من جهة العقل على ما توجبه قضاياه وتقاسيمه بواسطة الحس. وأما من جهة البرهان والاستدلال الذي يقوم من بين الحس والعقول جميعاً.

ولما كان الصانع ليس بذي كيفية فيكون مدركاً بالحس، ولا بذي سمة فيكون معقولاً يعقل كان السبيل الى إثباته من جهة إقامة البراهين بين الحس والعقل على صنعه الذي هو أكبر شهادة.

ويلاحظ هنا أن الكرماني عندما يبرهن عن وجود الصانع يقدم لنا سبعة براهين:

البرهان الأول: إذا عللنا العالم ودللنا على حدثه كان بحدوثه وجوب المحدث الصانع كالمضروب إذا قامت الشهادة عليه وجب به ضرب وضارب. ثم يضيف أن علة الشيء في وجوده، غير عين الشيء كما نرى عياناً لأن علة وجود حركة الطاحونة غير الطاحونة وعلة وجود حركة أشخاص الحيوان غير الأشخاص، إذ لو كانت ذواتها علة لحركتها لكانت أبداً متحركة لوجود

---

(١) «راحة العقل» تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٧٤ ـ ١٧٥ الكرماني.

(١) «المصابيح في إثبات الامامة» تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٣٢ ـ ٣٤ الكرماني.

ذواتها، ولكانت حينئذ لم تكن علة بل كانت عين الشيء... ولما كنا نراها باقية بعد الحركة لا تتحرك.

بهذا الرأي يؤكد الكرماني بأن علة وجود الأشياء غير ذواتها، وأن العالم بما يحويه ذاتاً واحدة. بمعنى أنه من حيث الجسمية شيء واحداً، وأن البعض منه متحركاً والبعض ساكناً. ثم يثبت بأن حركة المتحرك وسكون الساكن لا من قبل ذاته، إذ لو كان من قبل ذاته لكانت الأبعاض كلها متحركة أو ساكنة، لأن الذوات ذات واحدة. وإذا ثبت أن حركة المتحرك منه وسكون الساكن منه لا من قبل ذاته وجب أن يكون من يتحرك مسكن يحفظ نظام الكل وترتيبه وهو غيره، والمحرك المسكن هو الصانع، إذاً الصانع ثابت.

ثم يبحث الكرماني في البرهان الثاني حيث يقول: لما كان العالم بكليته جسماً ذا أجزاء وأبعاض معدودة متغايرة بالأشكال والصور مثل ما نعاين أن صورة الأفلاك والكواكب التي هي أبعاض المعالم غير صورة الماء وصورة النار وشكلها غير صورة الأرض والهواء، وصورة أشخاص المواليد غير صورة الهواء والأفلاك. وكل ذلك على تباين صورة منتضد، والبعض بالبعض متصل كالباب الذي كله خشب وهو ذو أبعاض وأجزاء، وصورة بعض أجزائه التي هي الألواح مخالفة لصورة الأجزاء الأخرى التي هي الأعمدة وغيرها. فكل ذلك تباين صورته متصل والبعض بالبعض منتضد. ومعلوم أن كل شيء جمعه، والشيء الآخر معنى من المعاني فهو في ذلك المعنى، وان كل واحد منهما يختص بمعان آخر وشكله. ولما وجدنا معنى تخالف الأجزاء والنضد قد جمع العلم والباب، وكان الباب لم يجتمع أجزاءه إلاّ بفعل فاعل كان العالم في أجزائه لِمَ، فالمحدث يقتضي صانعاً، والصانع ثابت.

وأما البرهان الثالث فيرى الكرماني أنه لما كان في المشاهد أن عالم اللغات على أنواعها من لغة العرب، والفرس، والعبراني، والسرياني، والنبط، والروم، والزنج، والترك وغير ذلك مؤلف من أجزاء معلومة معدودة مثل الحروف البسيطة التي هي: أ، ب، ت، ث. وبها تمكن العبارة عما في النفس من صور المحسوسات والمعقولات بالنطق. وكانت هذه الحروف لا تأتلف من ذواتها إلاّ بمؤلف يؤلفها فيقدم واحداً أو يؤخر واحداً مثل قولنا فضة التي

لم يمكن تقدم الفاء وهو في أصل الحروف بعد الضاد على أن الضاد الذي هو في الأصل قبل الفاء إلّا بتقديم متقدم وتأخير مؤخر وكان العالم عالم الجسم مماثلاً في كونه أجزاء معلومة وأعياناً متغايرة، وصوراً مختلفة لعالم اللغات والنطق كان منه العلم بأن ائتلاف أجزاؤه مع العلم بأنها غير قادرة على الحركة، ولا هي حية ولا عالمة، فيتوهم أنها ائتلفت بذاتها واجتمع الى بعض بعضها ولو كان جائزاً وكونها مع إئتلافها متضادة متنافرة لم تكن إلّا بفعل فاعل وجمع جامع. وإذا كان إئتلافه لم يكن إلّا بفعل فاعل، والفاعل الصانع، فالصانع ثابت.

ثم يقول في البرهان الرابع لما كان سمة ما لا يستحيل عما عليه عنصره ولا يتغير ولا يقبل الفعل أن يكون مفعولاً وكان سمة ما يقبل الفعل الذي به يستحيل من حال الى حال ويدخل عليه التغير أن يكون مفعولاً وكان العلم بأفلاكه ونجومه ومواليده لا نراه على حالة واحدة من أن تكون إذ الكواكب أبداً طالعة أو غاربة، أو أن يكون أبداً نهاراً دليلاً، أو أن تكون الموجودات من المواليد أبداً باقية على حالتها، وكانت الاستحالة من حال الكينونة الطلوعية والنهارية الى حال الفسادية والغروبية والليلية فيه موجودة، كان من ذلك العلم بأن من قبيل ما يقبل الفعل به يستحيل ويتغير أن مفعولاً، وإذا كان من قبيل من يقبل الفعل كان مفعولاً، وإذا كان صح مفعولاً انتفى فاعلاً والفاعل هو الصانع، إذا الصناع ثابت.

وفي البرهان الخامس يذهب الى أنه لما كان العالم محسوساً مدركاً، وكان لا يخلو بجميع ما فيه من خمسة أقسام أما مبصراً وهو مدرك البصر، وأما مسموعاً وهو مدرك السمع، وأما مشموماً وهو مدرك الشم وإما مذوقاً وهو مدرك الذوق وإما ملموساً وهو مدرك اللمس وكان لو كان العالم بأقسامه هذه لا يستحق القدمة لكان الذي يدركه وهو مدركه أولى بأن يستحق القدمة، إذ من قضايا العقل أن الذي يدرك أجل من مدركه. وأن الذي يحوي أعلى من المحوي، وكانت

القوى التي بها يدرك العالم التي هي المشاعر الخمسة المحدثة. فالعالم المدرك أولى بأن يكون محدثاً إذاً العالم محدث والمحدث يقتضي محدثاً، والمحدث هو الصانع، فالصانع ثابت[1].

وفي البرهان السادس يعتقد أنه لما كانت الأشياء لا تدرك إلّا ما كان من عنصرها ولا تدرك ما علا عليها « إلا ما كان » دونها. وكان محدث لا من القديم ولا هو عال عليهما. كان من ذلك الحكم بأن العالم لو كان قديماً لكان غير مدرك « ولا » محسوس بحواس محدثة. ولما كان مدركاً محسوساً ملموساً مبصراً مذوقاً بحواس محدثة مفعولة قد علت الحواس بادراكها إياه . وكان لا عالم الطبيعة إلّا ذلك، كان العلم منه بأنه محدث مثله. والمحدث يقتضي محدثاً، إذاً للعالم صانع، فالصانع ثابت.

ويخلص في البرهان السابع الى القول أنه لما كان العالم ذا أجزاء وأبعاض، وكان كل بعض مختص بمعنى هو في البعض الآخر معدوم من ضياء ولطافة وكثافة وشفافة ونور وظلمة. وكان لو كان هذا العالم قديماً لم يتقدمه صانع صنعه ورتبة كما هو لكان لا يكون اختصاص جرم الشمس بأن يكون مضيئاً أولى من جرم الأرض، ولا اختصاص جرم الماء بأن يكون رطباً سائلاً أولى من النار، ولا اختصاص الهواء بأن يكون لطيفاً أولى من الأرض، ولا اختصاص جرم الأرض بأن يكون كثيفاً ثقيلاً أولى من الهواء والنار.

وكان لما كان الاختصاص في أبعاضه موجوداً كان منه الايجاب بأنه لعلة صار البعض مختصاً بمعنى هو في الأخر معدوم. وإذا حصلت العلة وجب أن يكون له فاعلاً فعله. إذ لولا كان الفاعل وتخصيصه كل بعض ما هو مختص به لكان عدم الفاعل لا يجب اختصاص بشيء منها بمعنى دون الأخر، ولكانت الأبعاض كلها شيئاً واحداً، أما كثيفاً أو لطيفاً أو مضيئاً أو مظلماً إذاً للعالم صانع - فالصانع إذاً ثابت[2].

---

(١) « المصابيح في إثبات الامامة » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٣٥ - ٣٧

(٢) « المصابيح في إثبات الإمامة » ص ٣٨ - ٣٩.

هذه البراهين السبعة التي قدمها أحمد حميد الدين الكرماني تعطينا الدليل الواضح والبرهان الساطع على أنه استطاع باسلوبه الفلسفي الحقاني أن يثبت وجود الصانع، وبعد أن يثبت هذا الوجود ينقلنا برشاقة ودقة الى أنفس البشر فيقول:[1] « أنها لما كانت النفس حية قادرة على فعل الخير، والشر، والطاعة، والمعصية، وكان لو كان طاعتها ومعصيتها وفعلها الخير والشر شيئاً واحداً لا فرق بينهما، ولا سياسة قائمة تمتاز بها النفس الخيرة الطائقة من النفس الشريرة العاصية، ويظهر الأمر من المأمور، والمنعم من المنعم عليه، والسابق من المسبوق،ولا يتبين الرب من المربوب، ولا العبد من المعبود، ولا يظهر شرف الخالقية، ولا مجد الربوبية لكون النفس من جهة الحياة والقدرة والعلم والاختيار والادراك في أفق الربوبية، وكان في الحكمة ومنها أن تكون آثار الربوبية قائمة. ولما كان الله تعالى أبدع العقل والنفس فجعله داراً فائضة منها بركات كلمة الله تعالى على ما هو دونه فيضاً ودافعة الى الأنفس كرامات وحدانية الله تعالى دفعاً. وكانت جواهر الأنفس في قبول ما يلمع في ذواتها بما تكتسب علماً وعملاً كالمرايا تهيا ومصيرها بكونها مما يجانس عالم العقل والنفس اليه. وجب من حيث كون الأنفس قابلة، وعالم العقل والنفس دار فائضة أن يكون لها مصيرها بعد اكتساب العلم والعمل قبول الفيض عالم العقل والنفس إن كانت خيّرة نيّرة. فالمقبول على ما هو عليه لذة وبه مسرّة كالصحيح، وأن كانت شريرة شرهة فالمقبول بالعكس على ما هو عليه ألماً وغماً. ولما كان ما لم يبدعه الله تعالى فلا صورة له في الوجود أصلاً ولا في الامكان إيجاده ولا في الاستطاعة احداثه، وكان عالم العقل والنفس سابقاً في الإبداعية على عالم الحس الذي هو الدنيا على ما أوردنا برهانه في كتاب « راحة العقل » لزم أن صورة الأشياء كلها موجودة في عالم الحس مما يتعلق بالحكمة، وهي التي أبدعها الله في عالم النفس[2]. وكان لا سبيل الى الاكتساب بالعمل إلّا من جهة الأشخاص وأبعاضها، ولا إلى اكتساب بفكر واعتقاد إلّا من جهة التعاليم وموضوعاتها. وأما التعاليم والاكتساب لا تكون

---

(١) « المصابيح في إثبات الإمامة » ص ٤٨ - ٤٩.

(٢) «المصابيح. في إثبات الامامة » ص ٥٢ الكرماني.

الا في الدنيا، كان من ذلك بأن الدنيا دار للاكتساب والمعرفة[1]. لأن أنفس البشر موجودة الذات ثابتة، وكانت منبهة لقبول ما يلمع في ذاتها من صور الموجودات بكونها مكاناً للصور العلمية، وقيامها جوهراً قابلاً لم تخلّ بكونها بهذه الصفة في وجود ذاتها من وجهين: أما أنها موجودة الذات قبل الأشخاص، المهيأة لها لنشأتها ويقال عليها نفس أو لم تكن بموجوده الذات قبل الأشخاص، فإن كانت موجودة الذات قبل الأشخاص يقال عليها نفس لم تخل كونها من وجهين: أما أنها كانت في عالم النفس، أو في عالم الجسم لكونها ما شمله الوجود في هذين العالمين. فإذا كانت في عالم النفس وكان عالم النفس وكان عالم النفس ذا صور من معارف الأكوان السابقة والتالية والمتعاقبة مجردة، وفيوض فائضة علمية، فكون النفس في تهيؤها للقبول يقتضي أن تكون المعارف التي هي صور مجرّدة وفيوض فائضة قد لمعت في ذاتها فصارت محمولة، موجودة فيها وهي عالمة بها، ونراها خالية من ذلك بكونها عاجزة عن ذكر ما كان من أحداث أو يكون من أكوان مع قدرتها على الفكرة فيما تحويه ذاتها من صور الموجودات والكائنات من جهة التعليم، ونجدها غير مفكرة أو عالمة ما لم تكتسب العلم من جهة المعلمين.

ولم يقف نشاط الكرماني العقلاني الذي يدور في فلك النفس عند هذا الحد بل ينقلنا في كتابه « الأقوال الذهبية » الذي ردّ فيه على الفيلسوف الاسلامي الرازي الى مجال أوسع، حيث يرى أن النفس وأحوالها[2] لها بذلك ماله، وهي على الاختبار الموجود الأخير الذي ليس ورائه موجود آخر. والمعلول الأخير الذي ليس وراءه معلول آخر تكون هي علة قريبة لوجوده كجسمه في كونه آخرالمركبات جسماً، والمنتهي اليه الوجود من العلة الأولى الذي هو أول الموجودات المعرب عنها بأمر الله تعالى الذي ليس بنفس كجسمها في كونه منتهى الأجسام المركبة من أصلها الذي ليس بجسم. والأكثر تكثراً بالمعالم من كل متكثر سابق كجسمها في كونه بنفسه وفعلها فيه حيواناً طبيعاً والمؤتلف كمالها عليها في الوجود كجسمها في كونه أكثر تركيباً من كل

(١) « الأقوال الذهبية » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٤٩ ـ ١٥٠ الكرماني.
(٢) « الأقوال الذهبية » ص ٥٥.

جسم مركب، والكائن بأمر الله وعمله فيها، وتقويمه إياها حيواناً إلهياً عن أمور أربعة: ؛ مواعظ حسنة، تشوقها الى كمالها، وعملاً بمناسك الشرع يطهرها ويسلبها رذائلها، وعلماً بما ترى من المحسوسات والأمور الدينية المقابلة لها يقوّم ذاتها ويكسبها الفضائل وعلماً بتوحيد الله، وبالملأ الأعلى يمجدها ويزيل نقصها فاعلة فيها بعضها ببعض، وبكونها ناقصة في ذاتها وغير كاملة بفقدها العلوم وقابلة لآثار الفعل من غيرها ومن ذاتها، وفاعلة لأجل جسمها أفعالاً لمصالحه، إنماء وتعويضاً وإكتساباً وحفظاً. وهي فيها تابعة هواها، خارجة من حكم ما فيه كمالها من الأمور الأربعة تشويقاً وتقويماً وتعلميساً وتمجيداً، محدث فيها أخلاق وعادات تجري مجرى الأمراض كجسمها في حدوث ما يحدث فيه من فعل الأربعة المتضادة بعضها في بعض وخروجها من الاعتدال. بزيادة البعض ونقصان البعض من الأعلال المؤدية إياه الى الهلاك.

ويضيف الكرماني بما أن النفس ووجودهما التي هي العليلة المحتاجة الى الطبيب في مداواتها وإزالة علتها وحفظ الصحة عليها وأحوالها في ذاتها وما هي؟ وأنها جوهر لا بجسم ولا بعرض! ووجودها غير مشكوك فيه.

وينقلنا في مكان آخر من كتابه الى أن العلم قد أثبت لنا أن البشر يتحرك وأن تحركه هذا قد يكون من قبيل جسمه، لأن الحركة غير داخلة في حده، وإذا كانت غير داخلة في حده حسب اعتقاد الكرماني كان حدوثها من غيره لا من ذاته، وإذا كان حدوثها من غيره لا من ذاته، فالغير المحرك لجسمه هو الذي نسميه نفساً. وأنها ذاتها حياة بما قام الدليل على كون المحرك لجسم البشر غير جسمه وغير ما كان لا تتم الجسمية إلاّ به من كميتها وكيفيتها التي هي غير جسم، وما يؤدي اليه البحث عنها في ماهيتها مما حض البشر به من علم وقدرة وإرادة وحياة التي لا تخلو أن تكون واحدة منها، وبطلان كون العلم أو القدرة أو الارادة أن يكون بها تصح الحيوانية التي يشترك فيها أنواعها لا الحياة التي هي الأصل في كون الحي حيّاً، والعالم عالماً، والقادر قادراً، والمريد مريداً.

ووضع الأمر في ذلك بوجود ما هو حيوان، ولا إرادة له ولا قدرة، ولا

علم ما له إلّاالحياة التي بها هو متحرك مثل الخراطين التي هي الديدان في جوف الأرض الندية[1].

فالمحرك لجسم البشر هي حياة فاعلة للحركة في الجسم، ثم لما كان ممتنعاً وجود فعل بل أفعال على نظام إلّا من حي مؤيد قادر عالم قائم، وكان المحرك لجسم البشر توجد عنه الأفعال على نظام كان من ذلك الحكم بأن المحرك لجسم البشر حي، وان استحقاقه لهذا الاسم الذي به صار الواقع به فعله حياً ومتحركاً، وكذلك الحال في الحال في العلم والقدرة والإرداة، أنها كناية عن فعلها كالمعلول من أمر البناء، أذا أراد في ذاته أحداث بنـاء ونهض له، واصدار الفعل به الى الوجود كان مريداً عن إرادة بها هو مريد عنها يصدر الفعل الى الوجود فاستحق الاسم في كونه مريداً.

وعلى ذلك فالمحرك لجسم البشر حياة يستحق بإصدار الفعل في ذاته أو في محل هو غيره على نظام هو حي، يصح جميع ذلك أن المقتول لم يفارقه بل فعل بجسمه إلّا الحياة التي هي غير جسمه وبمفارقتها بطلت حركته، وقد سماها الله الذي هو أصدقُ القائلين وأحكم الحاكمين وهو العليم الحكيم أنها حياة بقوله تعالى: **﴿يا ليتني قدمت لحياتي﴾**[2] يعني نفسي، وأوجب أنها حي بقوله تعالى: **﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾**[3]. موجباً بقوله ذلك إنها حياة وحي وجوهر وقابل لما هو رزق له.[4]

وما دمنا قد وصلنا الى هذا الحد من تحليلات الكرماني، وردوده، نرى لزاماً علينا زيادة في الايضاح وتعميماً للفائدة أن ننتقل الى ما قاله في قوله الثالث من الباب الأول في رده على ما ذكره الرازي في الفصل الأول من كتابه « الطب الروحاني » حول فضل العقل ومدحه وبيان ما استمر عليه من الخطأ فيه وإصلاحه قال الكرماني[5]: « لما كان المحبو لنا من العقل الذي هو أعظم

---

(١) « الأقوال الذهبية » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ١٤٠ الكرماني.

(٢) سورة الفجر: آية ٢٤.

(٣) سورة آل عمران: آية ١٦٩.

(٤) « الأقوال الذهبية » ص ١٢٤.

(٥) « الأقوال الذهبية » ص ٤٧.

نعم الله عندنا وبه ننال من منافع دنيانا وآخرتنا غاية ما لنا أن نناله وبه شرفنا على الحيوان الغير ناطق وإدراكنا العلوم الغامضة الخفية من عمل السفن والوصول الى ما حال دوننا البحر، والصناعات الدقيقة والعلوم الغامضة معرفة بأبعاد الأجسام العالية، ووجوه تصاريف الحساب، وتصور الأمور الدقيقة التي إذا إختصرناها للحس كان محسوساً عند التصور، ولولاه لكنا كالبهائم والمجانين. الحقيق أن يكون ممدوحاً وباباً للبركات والرحمة لنا مفتوحة وإليه فصل الخطاب لا يخلو في تكونه ما هو أن يكون أما جسماً، أو ما كان لجسمنا كمالاً به. نحن نوع الحيوان وهو أنفسنا، أو هو غيرنا وبه يتعلق مصالحنا وبطل أن يكون جسمنا ببطلان كونه قادراً على حركة بذاته عن إحاطة علم ومعرفة، وبطل أيضاً أن يكون ما كان لجسمنا كمالاً ببطلان كونه في وجوده عالماً بالأمور الموصوف بها العقل، وخالياً من المعارف التي تعدو ما به تصح كونه نوعاً من الحيوان. وبالمعلوم من الطفل الصغير أنه إن أخذ وربي حيث لا يطرق سمعه كلام بشر، فأخرج من موضعه وكلم، لم يكن عارفاً كالبهيمة والا كان مجيباً. ثبتت أنه غيرنا الذي به (يتعلق كمالنا، ولم يكن غيراً يفيد العلم هو يعلم به وبتعليمه نكون علماء وعقلاء غير). من يكون نبياً مؤيداً في نفسه بأنوار الملكوت متوجاً بتاج العزة والجبروت، حائزاً بذلك رتبة الكمال، فصار عقلاً كاملاً به ننال ونبلغ منافعنا في دنيانا وآخرتنا، وبه وبتعليمه نشرف على الحيوان الغير ناطق، وبهدايته ندرك ما غاب عنا من الأمور الخفية ».

ويضيف الكرماني[1] فإذا صح وثبت أن المحبو من العقل هو أعظم نعم الله عندنا وبه ننال خيرات الدنيا والآخرة، لا عقولنا بل عقول الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين، كان القول على عقولنا القائمة بالقوة بما هو صفة للعقول الكاملة بالوحي والتأييد والاعتقاد بأنها حق، ضلالاً عن الحق في بحره، وغرق من غرق من القائلين بالاستدلال والمكتفين بذوات عقولهم في الاستكمال لعدو لهم في الاستفادة عن الفاضل الكامل نبياً وجيهاً، الى القاصر من المعارف، العاطل دنياً سفهاً لسوء اختيارهم، وإذا كان القول على عقولنا بما

(١) « الأقوال الذهبية » تحقيق الدكتور مصطفى غالب ص ٥٠ الكرماني.

هو صفة لعقول الأنبياء صلوات الله عليهم، ضلالاً عن الحق. فقد ظهر الخطأ من يرى ويعتقد أن العقل المحبو لنا الذي هو أعظم نعم الله عندنا وبه تنال السعادات في الدنيا والآخرة هي عقولنا، وثبت بما أتى عليه الكلام أن عقولنا عقول البشر في وجودها خالية من المعارف لا تعلم شيئاً من مصالح ذاتها كما قال رب العالمين: **﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾**[1] على ما ذكرنا من حال ويتربى ولا يسمع كلاماً فيخرج ويخاطب فلا يعلم شيئاً، وإذا كان لا يعلم بعقله توحيداً لله تعالى، ومنافعه ومضاره من غير استفادة من معلم وهادي باطلاً.

ثم ينقلنا الكرماني الى الباب الأول من المقالة الأولى ليتم ما به تمام العقل حيث يقول[2]: « لما كان الله تعالى حكيماً، وكان ما خلقه من نفس البشر عقلاً قائماً بالقوة، وكان في الحكمة إخراج ما في القوة الى الفعل واجباً. كان من ذلك الحكم بوجوب إخراجه الى الفعل بإقامة من يجعله كذلك فيقوم بتعلميه وتهذيبه وتبليغه كماله، فيكون قائماً بالفعل. وإذا ثبت ذلك في الحكمة بتخصيص من يصطفيه لذلك من عالم النفس، فيكون نبياً مؤيداً يقوم بأمره واجب؛ فمن هذه الوجوه أوجبنا وجوب تخصيص الأنبياء من بين الناس بالفضيلة والوحي »

هذه هي آراء الكرماني أوردناها بدقة راجين أن تكون فائدتها ومنفعتها ملموسة لدى المهتدين بالأبحاث العقلانية والمعارف الماورائية لما فيها من أفكار فلسفية حقانية تلقي ضوءاً ساطعاً على العقائد العرفانية الفاعلة في الوجود والموجودات.

□ ——— العقل عند الصوفية

عندما نعالج مشكلة العقل عند الصوفية بصورة خاصة، لا ندخل في

(١) سورة النحل: آية ٧٨.

(٢) « الأقوال الذهبية » ص ٣٤ الكرماني.

مجال النشأة الصوفية أو إشتقاقاتها باعتبار أن هذه الاشتقاقات وتلك التسمية قد أشبعت بحثاً وتقصياً واستنتاجاً من قبل الكثيرين من العلماء والباحثين. وكل ما يهمنا من الأمر هو معرفة رأي الصوفية ككل بمشكلة العقل من الناحية الروحية والعرفانية، باعتبار التصوّف مظهراً من مظاهر المعرفة الحقانية التي شعت في الدين الاسلامي وفق أسس من الزهد والتقشف والبعد الكامل عن كل مغريات الحياةوشهواتها.

إذا ما نظرنا بعمق وروية الى مخلفات كبار فلاسفة التصوّف من أفكار عقلانية، نلاحظ أن الروح قد أخذت من هؤلاء مكان الصدارة وتربعت على عرش عقولهم العارفة المشتاقة الى الباري الذي أوجدها في هذا العالم، لتعمل وتجد وتعرف ذاتها فتعود مسرورة الى الانصهار في البوتقة الحقانية التي أوجدتها كما أوجدت بقية الموجودات العلوية والسفلية.

ونحن لا ننكر ما نلمسه من تأثير الأفلاطونية والتصوّف الهندي في مجال الأفكار الصوفية، باعتبارها جزء لا يتجزأ من منطلقاتها العرفانية، ولكننا نلاحظ أن بعض الصوفيين أمثال أبي يزيد البسطامي لديهم الوعي والحكمة والمعرفة النابعة من صميم ذواتهم العارفة لخفايا وأسرار الوجود. فالبسطامي يرى ثلاثة أشكال للوجود، صورة الأنا والأنتية والهوية. ومن خلال هذه الأشكال الثلاثة يعرف الوجود فيتحد الالهي والانساني ويتبادلان في فعل متعال من المحبة والعشق حيث تتحقق اللمع النورانية. ولنستمع الى البسطامي ماذا يقول في قصصه وشطحاته: «لقد نظرت الى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره وأضاء فيّ بنوره فأراني من عجائب سره وأراني هويته، فنظرت بهويته الى أنائيتي فزالت: نوري بنوره وعزتي بعزته وقدرتي بقدرته ورأيت أنائيتي بهويته وأعظامي بعظمته ورفعتي برفعته، فنظرت اليه بعين الحق فقلت له من هذا؟ فقال: هذا أنا لا غيري... فلما نظرت الى الحق بالحق، رأيت الحق بالحق فبقيت في الحق بالحق زماناً لا نفس لي ولا لسان ولا أذن لي، ولا علم حتى أن الله أنشأ لي علماً من علمه ولساناً من لطفه وعيناً من نوره[1].

---

(١) «كتاب النور في كلمات أبي يزيد طيفور» للسهلجي ص ١٣٨ من نشرة عبد الرحمن بدوي.

والى جانب البسطامي يوجد صوفي آخر عرف بإدراكه الرفيع لمعالم الوجود والموجودات منطلقاً من الذات القدسية التي أوجدت وأبدعت تلك الموجودات وهو «الشيخ الأكبر» أبو بكر محمد بن علي محي الدين الحاتمي الطائي الأندلسي، الملقب «بابن عربي» ولد سنة ٥٦٠ هجرية في مدينة مرسيه وتوفي في سنة ٦٣٨ هجرية ودفن في دمشق ولا يزال قبره معروفاً يحج اليه جماعة أهل الحق من كافة أنحاء العالم. ويقال أن السلطان سليم هو الذي أمر ببناء الجامع والمقام الذي يوجد فيه.

وابن عربي هذا هو حكيم الصوفيين، وهو قطب زمانه وفريد عصره، حوله تدور أغلب المعتقدات الصوفية، يملك ذكاءاً نادراً وفهماً عميقاً وذاكرة عجيبة وخيالاً شاعراً مرهفاً. غاص في أعماق الحكمة الماورائية العقلانية للبحث فيها عن أسرار الوجود وماهيته بروح علمية فذة. ويبدو أن شيخنا الكبير قد عرف ذاته التي هي جزء من الذات الكلية، فأمدته تلك الذات بأنوارها الشعشعانية لتتسرمد جزئيته في بحر قواها التأييدية السرمدية إشعاعاً انبثقت منها ذرات لتدخل الأحد في الواحد عن طريق الفيض الالهي من الواحد والى الواحد فتفتحت مداركه شعراً فقال:[1]

لكُلِ زمان واحد هو عينه | وإني ذاك الشخص في العصر أوحد
وما الناس إلاّ واحد بعد واحد | حرام على الأدوار شخصان يوجد
أقابل عضات الزمان بهمة | تدل على السبع الشداد وتخمد
مؤيدنا فيه على كل حالة | إله السما وهو العقيد المؤيد
وما ذاك عن حق ولكن عناية | أتتني وحسادي تروم وتجهد

ومن هذه المنطلقات العرفانية يجسّد إبن عربي الذات الكلية التي هي علة

(١) «الفتوحات المكية» لابن عربي.

العلل، والمسبب الأول لكل الوجود والموجودات الممدة لكافة العقول الابداعية باشراقات من أنوارها السرمدية في خيال واسع طليق يومض ومضات وخلجات من ذاته الجزئية العارفة الواصلة الى حقيقة الماورائيات بشهب وقبس من النور الالهي، شطحت بنان أفكاره في ديوانه المعروف (ترجمان الأشواق) وما يهمنا من هذا الديوان هو شرح البيت الأول فقط إنه بيت القصيد فقال[1]: لما مالت عيون الحضرة للعارفين من جانب الحق سبحانه وتعالى بالرحمة والتلطف الينا، أمالت قلبي بالعشق اليها[2]: فانها لما تنزهت جلالاً وعلت قدراً وسمت جبروتاً وكبراً لم يكن تعرف فتحب، فنزلت بالألطاف الخفية الى قلوب العارفين.. الخ. هذا الديوان يوحي الى الكثيرين بأن ابن عربي يتغزل بأمرأة ما، ولكن للأسف أنه لم يتغزل إلاّ في النفس الكلية الذات العليا الممدة لكافة العقول العارفة الواصلة الى المعرفة الحقانية. وأما حول رحلته وهيامه بالحق قال:

لما بدا السر في فؤادي	فنى وجودي وغاب نجمي
وحال قلبي بسر ربي	وغبت عن رسم حس جسمي
وجئت منه به اليه	في مركب من سني وعزمي
نشرت فيه قلاع فكري	في لجة من خفي علمي
هبت عليه رياح شوقي	فمر في البحر مرّ سهم
فجزت بحر الدنو حتى	أبصرت صبراً من لا أسمي

ومما يلاحظ أن شيخنا الكبير بعد أن أطلق أفكاره العرفانية الى عالم الوجود قد كثر حساده ومبغضيه، لذلك نراه يتعرض لهؤلاء فيقول في قصيدته التي مطلعها:

---

(١) « ترجمان الأشواق » لابن عربي.

(٢) أما بالعشق اليها: يعني العشق للنفس الكلية العلة الأولى المسببة الوجود والموجودات أو المحرك الأول، أو المبدع الأول، أو العقل الأول، أو الموجود الأول، أو الحد الأول تعددت الأسماء بالنسبة للعلماء الحقانيين والمعنى واحد. وهو مبدع الهوية والهويات وموجد جميع الموجودات العلوية والسفلية بما تحويه.

خصصت بعلم لم يخص بمثله سواي من الرحمن[1] والعرش والكرسي
وأشهدت من علم الغيوب عجائبا تصان عن التذكار في عالم الحس
فيا عجباً إني أروح وأغتذي غريباً وحيداً في الوجود بلا جنس[2]
لقد أنكر الأقوام قولي وشنعوا علي بعلم لا ألوم به نفسي
فلا هم مع الأحياء في نور ما أرى ولا هم مع الأحياء في ظلم الرمس[3]
علوم لنا في عالم الكون قد سرت من المغرب الأقصى الى مطلع الشمس
تحلى بها من كان عقلاً مجرداً عن الفكر والتخمين والوهم والحدس

وابن عربي هذا الحكيم الفيلسوف الصوفي الكبير يفرّق العلم الى قسمين: على العوالم الذين يكتفون، بظاهر الشرع وعلم الخواص الذين يعلون الى درجة عالية جداً من السمو الروحاني يفهمون معها دقائق الحياة الروحية والتحليق الى الماورائيات العرفانية. ووحدة الوجود عند ابن عربي هي: « إذا تملك المعرفة بالله أجزاء العارف من حيث ما هو مركب، فلا يبقى فيه جوهر منه إلّا وقد حلت فيه معرفة ربه فهو عارف به بكل جزء منه. ولولا ذلك ما انتظمت أجزائه ولا ظهر تركيبه، ولا نظرت روحانية طبيعية فيه تعالى. انتظمت الأمور معنى وحساً وخيالاً وكذلك أشكال الانسان لا تتناهى ولا ينتظم فيها شكل إلّا بالله ».

وابن عربي كان متحفظاً جداً بتصريحه حول الوجود، بالنسبة للزمن الذي وجد فيه لأن حرية الرأي كانت مفقودة، ويوصف بالزندقة والافتراء على الدين كما وصف من قبله صديقه الحلاج. لذا نراه يعتمد نظام التقية والباطن فلا يفعل كما فعل الحلاج، بل نراه يغلّف كافة آرائه ومعتقداته الدينية بغلاف

---

(١) من خلال قوله: الرحمن والعرش والكرسي - يشتم أنه يؤمن بعقول ثلاثة كبرى ينطلق منها النور التأييدي الذي يدخل في قلب المؤمن العارف.

(٢) بلا جنس: ليس المقصود به جنس مع إمرأة ما؛ ولكن المقصود به جنس واحد أي نفسه غير نفوس البشر أنها من النور الأزلي العارفة الواصلة الى الحق والحقيقة.

(٣) في ظلم الرمس: ليس ظلمة الموت كما نعلم. بل ظلم الله على أعينهم حتى لا يروا الحقيقة الجلية والواضحة في ظلم الرمس: أي في الدنيا وهم الأحياء يعيشون لا يرون الا الظلام في متاهات الحياة وغرورها.

من الرموز والاشارات التي لا يفهمها إلّا من كان يعتقدها ويؤمن بها كقيم حقانية تنهد الى المثالية والكمال المطلق، لذا يثبت همومه في بيوت من الشعر فيقول:

يا رب جوهر علم لو أبوح به   لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحل رجال مسلمون دمي   يرون أقبح ما يأتونه حسنا

وفي بعض قصائده يوحد الخالق قال:

فلولاه ولولانا   لما كان الذي كانا
فانا عبده حقاً   وان الله مولانا
وأنا عينه فاعلم   إذا ما قلت إنسانا
فلا تحجب بانسانٍ   فقد أعطاك برهانا
فكن حقاً وكن خلقا   تكن بالله رحمانا
وغذ خلفه منه   تكن روحاً وريحانا
فصار الأمر معشوقاً   بإياه وإيانا

ومما يلاحظ أن إبن عربي يعمد في كتابه « الفتوحات المكية » الى التحدث عن الله الذي يعتبره عين الأشياء، يعني القطب المحور الذي يعتبر مدماكاً تتكوم فوقه كافة الموجودات باعتباره العين التي ينظرون منها ويرون بواسطتها عجائب القدرة الحقانية التي أبدعت تلك الموجودات ورتبها وفق نظام دقيق يعجز عن القيام بمثله كل إنسان حي. ولنستمع اليه ماذا يقول: « كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه لم يرجع اليه من إيجاده العالم صفة ما لم يكن عليها، بل كان موصوفاً لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه، فلما أراد وجود العالم وبدأه على حد ما علمه بعلمه نفسه، انفصل عن تلك الارادة المقدسة بضرب تجلّ من تجليات التنزيه الى الحقيقة الملكية، وحقيقة تسمى الهباء، هي بمنزلة الحجر ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم. ثم أنه سبحانه وتعالى تجلّى نوره الى ذلك الهباء، وتسميه أصحاب الأفكار بهيولي الكل، والعالم فيه بالقوة والصلاحية فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده

لقبول زوايا البيت نور السراج[1].

إن هذه النظرية لا تخالف أحدية الله في نظر الصوفية لأن ما صدر عن الله تعينات ليس إلاّ وهي تكثر وتتغير، والحق لا يتكثر ولا يتغير.

وابن عربي يقول في نشأة الخلق: «بدء الخلق الهباء، وأول موجود فيه الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني وهو العرش الالهي، ولا أين بمصيرها لعدم التبخر، وممّ وجد؟ وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، وفيم وجد؟ في الهباء؟ على أي مثال وجد؟ على المثال القائم بنفسه الحق المعبر عنه بالعلم به، ولم وجد؟ لاظهار الحقائق الالهية، وما غايته؟ التخلص من المزج فيعرف كل عالم حظه من غير امتزاج فغايته إظهار الحقائق ومعرفة أفلاك العالم الأكبر، وهو ما عدا الانسان. والعالم الأصغر يعني الانسان روح العالم وعلته ومسببه وأفلاكه ومقاماته وحركاته وتفصيل طبقاته. فكما أن الانسان عالم صغير من طريق الجسم كذلك هو أيضاً إله صغير من طريق الحدوث، وصح له التأله لأنه خليفة الله في العالم، والعالم مسخّر له، فألهوه كما أن الانسان قالوه الله».

من هذه المنطلقات الحقانية العرفانية، ومن هذه الاشارات والرموز التلميحية نرى ابن عربي قد وحدّ الله وجرّده ونزهّه وأعطاه حق الألوهيه الأحدية، والله قادر أن يجعل من كلمته المشهورة (كن) فكان. وأول ما كان برأي ابن عربي وجد عن الله (الهباء) وأول موجود وجد الحقيقة المحمدية واستوائه على العرش الرحماني وهو العرش الإلهي ثم يتساءل مما وجد؟ يجيب وجد من الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ووجد في الهباء وبأي شكل؟ بالشكل القائم بنفسه الحق المعبر عنه بالعلم به، وغايته إظهار الحقائق الكونية للعالم الصغير ومعرفة الأفلاك والأملاك وغيرهما والعالم الصغير الذي هو روح العالم الكبير ولغزه فيه ومنه.

ثم لا ينكر ابن عربي وحدة الله ووحدة الحقيقة المحمدية التي هي أصل المبدأ والمعلول الأول والمسبب لكافة العلل، الادراك التام عن الحقيقة الأبدية

---

(1) «الفتوحات المكية» و«قبة الوجود» لابن عربي.

الموجودة منذ الأزل. وهذا يعني بالمفهوم الحقاني العقل الأول أو المبدع الأول أو الموجود الأول الذي هو هو وليس هو يمد كافة العقول الابداعية ولا يستمد لأنه جوهر الحقيقة ومبدأ النظام الكلي للعالمين العلوي والسفلي. وأن تجلّى في صور تعيناته ومراتب تجلياته. اظهر الأعداد وأنشأ الأزواج هي مراتب تنزلاته. وأنه ليس في الوجود إلّا هو، وهذا يعني العقول التي جاءت الى عالم الوجود عن طريق الانبعاث من العقل الأول.

□ ـــــــــــــــــ العقل والحلاج

وما دمنا قد تحدثنا عن ابن عربي لا بد لنا من أن ننتقل الى صوفي آخر هو الشهيد الحلاج الذي وهب جسده الزائل الفاني في سبيل إظهار كلمة الحق عالياً مجلجلة لتدق معالم الظلم والاضطهاد الديني الذي كان معروفاً في عصره.

فالحلاج الذي كان من ألمع الشخصيات التي تمثل الصوفية الحقانية الصحيحة الناهدة الى الزهد والتقشف. شاعت سمعته فأطبقت الآفاق وانتشرت في جميع أنحاء العالم الاسلامي كانتشار النار في الهشيم وخاصة بعد مأساته الشهيرة التي أدت الى استشهاده بعد أن قال كلمته الجريئة الصريحة « أنا الحق »[1] وهو عبد الله الحسين بن منصور الحلاج. ولد في طور من مقاطعة فارس جنوب غربي إيران في سنة ٢٤٤ هجرية ـ ٨٥٧ م. واستشهد في سنة ٣٠٩ هـ ـ ٩٢٢ م. وهنا لا بد لنا من أن نتساءل والألم الممد يصهر قلوبنا ويتكوكب في أعماقنا ويسيطر على أفئدتنا لماذا كانت مأساة الحلاج وهل من الضروري أن تنطلق هذه المأساة في المجتمع الاسلامي كما سبق وانطلقت مأساة سيد شباب أهل الجنة الحسين بن علي وغيره من الشهداء الأبرار الذين وهبوا أجسادهم على مذهب الحرية وقول كلمة الحقّ؟ ونحن نجيب على هذه التساؤلات فنقول: لم يكن الحلاج هذا الحكيم الحقاني مخطئاً الى الدرجة التي يستحق فيها أن يقطع إرباً إرباً. فهو باعتقادنا لم يرتكب أية جريمة يستحق

(١) « كتاب الطواسين » للحلاج.

عليها هذه التقطيع. إنما كل ما فعله قال كلمته الصريحة «أنا الحق».

ومن الطبيعي جداً أن يكون كل جزء من الأجزاء التي انطلقت من الحق هي الحق نفسه؛ فعلى هذا لا يمكن أن يؤخذ الحلاج بهذه الكلمة النابعة من صميم الحقيقة كمجرم يقطع في سبيلها. فالمعروف علمياً وعقلانياً أن الأجزاء التي تنطلق من النفس الكلية هي وحدها التي يجوز لها أن تجسد كليتها باعتبار الجزء يمثل الكل ويجسده. ونكتفي بهذه الالماحة البسيطة حتى لا نترك مجالاً للأخذ والرد والمناقشة في موضوع حددنا معالمه ورسمنا خطوطه.

ولكن لا بد لنا من الالتفات الى واقعية تلك المأساة الحلاجية لنقدم وصفاً موجزاً عنها كما ورد هذا الوصف في المصادر التي عايشت تلك المأساة. لما أتى الحسين بن منصور ليصلب ورأى المسامير ضحك حتى دمعت عيناه ثم صلّى ركعتين وقال: «اللهم إنك المتجلي على كل جهة المتجلي من كل جهة بحق قيامك بحقي وبحق قيامي بحقك، وقيامي بحقك لا يخالف قيامك بحقي، فأن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتيك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مسؤولة عن ناسوتيتي غير مماسة لها. وبحق قدمك على حدثي، وحق حدثي تحت ملابس قدمك أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليّ حيث غيبت أغباري عما كشف لي من مطلع وجهك، وحرمت على غيري ما أبحت من النظر في مكنونات سرك. هؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك وتقرباً اليك فاغفر لهم فانهم لو كشفت لهم ما كشفت لي ما فعلوا ما فعلوا. ولو سترت عني ما سترت عنهم لما إبتليت بما ابتليت، فلك الحق فيها تفعل ولك الحق فيما تريد،» ثم سكت وناجى ربه سرّاً وأعاد قوله:

يا معين الفناء علي أعني على الفناء

وأما الحلاج فإنه اشتهر وتحدث بالحلول، حلول الإله في العبد أو اللاهوت في الناسوت ومن ثم وصفه الحقيقة المحمدية الأول في الوجود، العلة التي فاضت على جميع الموجودات للاستدلال بها عن وجود الله القوة الخفية

(١) كتاب «في التصوف الاسلامي» ص ١١١ قمر كيلاني.

الغيبية. فمجمل هذه النظريات الحلولية موجودة في الأبيات الثلاثة:

سبحان من أظهر ناسوته   سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا الخلق ظاهراً   في صورة الآكل والشارب
حتى لقد عانه خلقه   مكحلة الحاجب بالحاجب

ومن هذه المنطلقات كان الحلاج يبني ما بين اللاهوت والناسوت هذا السر الكبير صلة العشق الانساني والعشق الالهي، العشق اللاهوتي الممتزج بالناسوتي المعد له، حتى يجسد سر جوهر الذات الالهية، أي الحب، باعتقاد الحلاج «الحق» كما أنه أحب ذاته السرمدية في وحدته المطلقة وبالحب يتجلى لنفسه بنفسه. وعندما أراد أن يرى ذلك الحب بعيداً عن الغيرية، والتنوير في صورة ظاهرة، أخرج من العدم صورة من ذاته لها جميع صفاته وأسمائه، فكانت هذه الصورة الالهية آدم الذي تجلى فيه وبه قال:

أنا سر الحق ما الحق أنا   بل أنا حق ففرق بيننا
أنا عين الله في الأشياء فهل   ظاهر في الكون إلّا عيننا

ومع هذا فالحلاج يفرق بين الطبقتين الالهية والبشرية. فهما لا تتحدان في نظره حتى في حالة الاتصال الروحي الصوفي بل يمتزج اللاهوت بالناسوت المعد كامتزاج الخمر بالماء فيستطيع الصوفي أن يقول: «أنا هو» كما في قوله:

مزجت روحك في روحي كما   تمزج الخمرة بالماء الزلال
....   فإذاً أنت أنا في كل حال

ثم قوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته   وإذا أبصرته أبصرتنا

وقوله:

أنت بين الشغاف والقلب تجري   مثل جري الدموع هد أجفاني
وتحل الضمير جوف فؤادي   كحلول الأرواح في الأبدان

فالحلاج إذن يرى أن الذات الكلية التي هي العلة الأولى المسببة للوجود والموجودات أن تحلّ بالذات البشرية المعدة لها إذا قدر للمرء درجة عالية من الصفاء الروحي.

ومن هذه الآراء والأفكار التي طلع علينا بها الحلاج يمكننا أن نتبين الأفكار التوحيدية التي يقول بها الحلاج والتي تؤكد أن الله سبحانه وتعالى لا تحيط به القلوب ولا تدركه الأبصار ولا تمسكه الأماكن ولا تحويه الجهات، ولا يتصور في الأوهام، ولا يتماثل للفكر ولا يدخل تحت كيف؛ ولا يفت بالشرح، ولا تتحرك ولا تسكن ولا تتنفس إلاّ وهو معك. هذا لسان العوام، أما لسان الخواص فلا نطق له والحق حق والعبد باطل. وإذا إجتمع الحق والباطل تبغي الحق عن الباطل فيدفعه فإذا هو زاهق ولكم الويل مما تصفون».

وعن الشيخ بن عمران الشلبي قال[1]: «سمعت الحلاج يقول النقطة أصل كل خط، والخط كل نقطة صحيحة، فلا غنى للخط عن النقطة ولا للنقطة عن الخط، وكل مستقيم أو منحرف أو متحر ك عن النقطة بعينها، وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين وهذا دليل على تجلّي الحق مع كل ما يشاهده ويرائيه. ومن هذا قلت ما رأيت شيئاً إلاّ رأيت الله فيه».

ثم يضيف الحلاج ما وحد الله غير الله، وما عرف حقيقة التوحيد إلاّ رسول الله، ورسول الله بنظر الحلاج له صورتين مختلفتين:

١ ـ نور أزلي قديم وجد قبل الأكوان ومنه انبثقت المخلوقات علوياً وسفلياً حتى آدم نفسه ولو كان أباً له في الزمان المحدد، إلاّ أنه إبن له من حيث الوجود كما في القول: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين».

٢ ـ صورته ككائن محدث وجد في زمان ومكان محددين وأدى رسالة النبوة وكمال العلم. فعندها يصف الحلاج النور المحمدي فيقول: «طس سراج من نور الغيب وبدا وعاء وجاوز السراج وساد، قمر تجلّى من بين الأقمار، برجه في فلك الأسرار، سمه الحق «أميا» الجمع همته و«حرميا» العظم نعمته

---

(١) «في التصوف الاسلامي» ص ١١٤ قمر كيلاني.

و « مكيا » لتمكينه عند قربه »[1].

ويرى الحلاج أن أنوار النبوة مستمدة من النور المحمدي أقدمها وأسطعها ولنستمع اليه ماذا يقول: « أنوار النبوة من نوره برزت، وأنوارهم من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم همته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، « اسمه سبق القلم لأنه كان قبل الأمم[2].

والحلاج يبين إلمامه بالحقائق والعلوم الأزلية فيقول: « فوقه غمامة برقت وتحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرته. العلوم كلها قطرة في بحره، الحكم كلها غرفة في نهره، الأزمان كلها ساعة من دهره».

والحلاج إذ يقول بالحقيقة المحمدية يقول بالمثال الكامل للإنسان الذي وصل الى مقام القربى فحلّ به ورفع الله، كما في عيسى على هذا الرأي، وأما قوله في وحدة الوجود:

أنا حق والحق للحق حق..

وقال:

يا سر، سر يدق حتى عن وصف كل حي
يا ظاهراً باطناً تبدي من كل شيء لكل شي
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري إذا إلي

من هذه الآراء تبين لنا بأن الحلاج الصوفي الكبير يعطي الأشياء حقها الباطني للفقهاء والعلماء الذين وصلوا درجة كبيرة من المعرفة الحقانية وللعامة خاصة، باعتقاده أن سر الباطن غير سر الظاهر الموجود بين أيدي العامة وهو الكتاب المقدس القرآن الكريم. والقرآن الكريم نفسه له وجهان شرعيان: باطني وظاهري - كما قيل في الآية القرآنية: **﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾**[3] و **﴿فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه**

---

(1) « في التصوف الإسلامي » ص ١١٥.

(2) « في التصوف الإسلامي » ص ١١٦.

(3) سورة الحديد: آية: ٣.

الرحمةوظاهره من قبله العذاب﴾[1].

أما التوحيد عند الحلاج فقال عندما سأله إبراهيم بن محمد النهرواني: يا شيخ أفدني بكلمة التوحيد فقال له: «إعلم أن العبد إذا وحد ربه تعالى فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي. وإنما الله تعالى هو الذي وحد نفسه على لسان من يشاء من خلقه، فلو وحّد نفسه على لساني فهو وشأنه، ثم قال: «من رام بالعقل مسترشداً».

أي أن الحلاج جعل العقل هو المسترشد الأول للمعرفة الحقانية ولمعرفة الله والوجود والموجودات العلوية والسفلية. والعقل عند الحلاج هو بمنـزلة العقل الأول المنبعث من النفس الكلية لكافة الوجود والموجودات. والعقل قبل كل شيء يدرك الأشياء وهو الواسطة بين العقل والعبد.

□ ــــــــــــــــ ابن الفارض ومفهومه للعقل

وننطلق الآن الى ابن الفارض الصوفي النابغة الكبير الذي أدى دوراً مهماً في التصوّف الفكري والجسدي، وسبر أعماق الماورائيات مستحماً في ينابيع الحكمة العرفانية التي قادته الى معرفة خفايا وأسرار الوجود والموجودات حيث استّقرت ذاته الفاعلة في خضّم الحق موجد تلك الموجودات ومبدعها وفاعلها علوياً وسفلياً بعد أن عرف ذاته استنار بنور الحق على هداه الذي تجلّى في أبياته وأشعاره الحقانية، فارتفع صوته مجلجلاً في مكة ووديان نجد وبين مراتع مصر وصحاريها القفراء. عرف الخفي بين ألحانه والشاعر بين أوزانه، والأديب بين معانيه المتجلية الناصعة البياض. هو حفص أبو القاسم عمـر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي. فكانت ولادته في سنة ٥٧٦ هجرية من أصل حمودي ولكنه توفي في سنة ٦٣٢ هجرية ودفن في جبل المقطم. عاش في كنف أبيه ورعاً تقياً زاهداً وفجأة حبب الله اليه الخلاء وسلوك طريق الصـوفية فتزهد.

---

(١) سورة الحديد: آية ١٣.

لقد عرفنا طريق التصوف وعرفنا أي طريق شاق هو وأنه ليس إلاّ لوناً من ألوان الجهاد تجاه رغبات النفس ونزعاتها دائماً وأبداً نحو الحق والحقيقة وهو يستلزم مجهوداً جباراً يقوم به صاحبه هي المقامات والأحوال حيث تترقى من النفس بها الى الحق الأزلي، وذلك الصفاء الذي فتح لابن الفارض الاتصال بالذات الكلية فأمدته كما أمدت غيره من العقول الابداعية بعد أن ترقت بدرجات الصفاء الروحي الذاتي، أما عن طريق الاكتساب أو عن طريق الفيض الإلهي. أما ما يهمنا من آراء وأفكار وأشعار ابن الفارض هو فهمه ومعرفته للأمور العقلانية التي يمثلها بالحبيبة أو المعشوقة، فيتغزل بها في أشعاره التي يجسد فيها منطلقاته الحقانية التي تقوده الى الكمال والمثالية لينصهر في بوتقة الكل التي انبثق منها.

ولا بد أن نغوص في حياة شاعرنا النفيسة وحبه للجمال الحق. الجمال في أكمل وأسمى صوره، لأنه ليس قبساً من النور الأزلي، فهو يرى أن كل شيء جميل إنما يستمد جماله من الذات العليا التي أحبها الى حد الفناء فيها وذهل عن سواها، حتى لم يعد يرى في الوجود شيئاً غيرها، وشيئاً جميلاً إلاّ جمالها فقال:

وصرح باطلاق الجمال ولا تقل   بتقييده ميلاً لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها   معار له بل حسن كل مليحة

ولنستمع اليه وهو يتغزل في النفس الكلية، ويبين حقيقتها بعد أن عرف بأنه ليس سوى جزء منها قال:

يحرضني في الجمع من بأسها شدا   فأشدها عند السماع بجملتي
فينجو.سماء النفخ روحي ومظهري الـ   مسوي بها يحنو لا تراب تربيتي
فمني مجذوب اليها وجاذب   اليه ونزع النزع في كل جذبة
وما ذاك إلاّ نفسي تذكرت   حقيقتها من نفسها حين أوحت
فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ   تراب وكل آخذ بأزمتي

ولما كانت الروح عند ابن الفارض هي المدماك الأساسي للمعرفة الحقانية، فإنه يستعمل الروح في أشعاره كمبدأ فاعل ينطلق منه الى جوهر الحقيقة فيقول:

مالي سوى روحي وبازل نفسه   في حب من يهواه ليس بمسرف

ثم ينطلق عن طريق الباطن والظاهر فيتحدث عن الفناء، ووضوح الصورة الروحية قائلاً:

وقد آن أن أبدي هواك ومن به   ضناك بما ينفي ادعاك محبتي
فلم تهوني ما لم تكن فيّ فانياً   ولم تفن ما لم تبخل فيك صورتي

وطالما أن الروح في رأي ابن الفارض قد انبثقت من الكل قبل وجود الجسد، فهي لا ترتبط به من حيث المحبة للذات ومعرفتها به فيقول:

فذا مظهر للروح هاد لأفقها   شهوداً بدا في صيغة معنوية
وذا مظهر للنفس لرفقها   وجوداً في صيغة صورية
ومن عرف الأشكال مثلي لم يشبـ   ـه شرك هدى في رفع أشكال شبهة

ونلاحظ في شعر ابن الفارض الكثير من الآراء التي تصور الذات الأحدية التي هي أساس المعرفة عند المتصوفة، ومتى عرف الانسان هذه الذات توصل الى معرفة الحقيقة الواحدة ومراتب الوجود الأربعة التي هي عالم الشهادة ويقابله الحس. وعالم الغيب وتقابله النفس. وعالم الملكوت والجبروت وتقابلها الروح. والى هذه التقسيمات يشير في شعره.

قف بالديار، وحيّ الأربع الدرسا   ونادها، فعسى أن تجيب، عسى
وان أجنك ليل من توحشها   فاشعل من الشوق في ظلمائها، قبساً

ثم قال:

فخذ علم أعلام الصفات بظاهر الـ   معالم من نفس بذاك عليمة
ومنهم أسامي الذات عنها بباطن الـ   عوالم من روح بذاك مشيرة
ظهور صفاني عن أسامي جوارحي   مجازاً بها للحكم نفسي تسمت

والى هذه الآراء يتحدث ابن الفارض عن اتحاد الخالق والمخلوق باعتباره من الأمور الممكنة التحقيق حيث يمتزج الاثنين في واحد ويحلّ أحدهما بالآخر، وهذا، الرأي يطابق ما قاله الحلاج وغيره من جماعة أهل الحق والمتصوفة فيقول:

وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتـ حـاداً ولا جـرم تخـلله جـرم

متى حلت قـولي وانـا هي وأقـل وحـاش لمثـلي: انها حتّى حـلتْ

وهنا في هذا البيت يبدو لنا أن ابن الفارض يتنكر لوحدة الوجود ويقول بوحدة الشهود. وفي اعتقادي أن هذا البيت قد أضيف أو دسّ على شعر ابن الفارض كونه لا ينسجم مع حقيقة اعتقاده بالاتحاد التام. فاذا أخذنا بما قاله زميله الشهيد الحلاج، نكون قد وجدنا اختلافاً كبيراً بين القولين حيث أن الحلاج يقول من قصيدة له:

أنـا أهـوى ومـن أهـوى أنـا نـحـن روحـان حـللنـا بـدنـا

لذا نحكم حكماً قاطعاً بـأن ما يـراه الحلاج هـو نفس ما يـراه ابن الفارض كونهما ينتميان الى عقيدة واحدة، ويعتنقان نفس هذه العقيدة التي تنطلق من أن الجزء ليس سوى الكل الذي إنبثق منه.

ونظرية الاتحاد التي يومن بها المتصوفة لم تكن برأيهم وقفاً على الانصهار بالذات الالهية وانما الحقيقة المحمدية التي فاضت عنها المخلوقات علواً وسفلاً. أي القطب الأول الذي تفرعت عنه الأوتاد والأبدال، والذي كان وجوده سابقاً على وجود آدم وسائر الأنبياء.

وهذا في اعتقادنا وعرفنا يطابق وينسجم إنسجاماً كلياً مع ما ذهب اليه كبار الفلاسفة والحكماء حول العقل الأول السابق في الوجود باعتبار الموجود الأول الذي انبعثت منه بقية العقول الابداعية لذا قد سماه الصوفية القطب الأول الذي تفرعت عنه الأوتاد، والأبدال والذي كان وجوده سابقاً كما قلنا على وجود آدم وسائر الأنبياء. فهذا الرأي الصوفي مغلّف بالتقية والمحافظة على عدم البوح بالأسرار الماورائية ولنستمع الى ابن الفارض وهو يقول:

فبي دارت الأفلاك فاعجب لقطبها المحيط بهـا القـطب مـركـز نقـطة

ولا قـطب قبلي عن ثـلاث خلفته وقــطبيــة الأوتــاد عـن بـديـلة

وقوله في مكان آخر مشيراً الى اتحاده في القطب كاتحاد الوجود في تعينه الأول:

تری حسناً في الكون من فيض طينتي وروحي لـلأرواح روح وكـل مـا
خصوصاً وبي لم تدر في الذر رفعتي فـذر لي ما قبـل الـظهـور عـرفتـه

وبالنهاية فان ابن الفارض هذا الصوفي الكبير الذي جمّل أبياته وأشعاره بقبس من النور الالهي الذي أمده بالتأييدات الربانية فعرف ذاته بعد أن عرف كليتها العليا، واستمد من رحيقها العشق الالهي النوراني الذي شعّ كشعاع الشمس في قلبه المؤمن بالأحدية الواحدية فغلّف أشعاره بغلاف رقيق من الرمز والهمز والاشارات خشية من المتزمتين في عصره والجاحدين لدين الله الحق، وخوفاً على مصيره بالتقطيع كما حل بزميله الشهيد الحلاج.

□ ــــــــــــــــ الشهيد السهروردي وحكمته النورانية

من المعروف أن شهيدنا السهروردي كان من كبار العقول الحكيمة التي ساهمت في إيجاد فلسفة حقانية، وحكمة إشراقية فاقت بعظمتها كل الفلسفات التي قال بها من سبقه من الفلاسفة والعلماء. لذلك لقب « بشيخ الاشراق » كونه خلق باشراقاته الروحية الى متاهات العالم العلوي الذي استمد منه التأييدات الاشراقية والحكمة الحقانية فشمخ بعد أن عرف ذاته الى ما وراء الذات الكلية حيث عبّ من رحيق الواحدية والأحدية، فصفّت نفسه وشعتّ روحه نوراً عرفانياً سامياً أضاء مسالك الدروب الى عالم الكمال والمثالية والمعرفة الحقة.

كانت ولادة شهاب الدين السهروردي غربي إيران في ميديا القديمة بسهرورد في سنة ٥٤٩ هـ ١١٥٥ م. واستشهد مقتولاً في قلعة حلب في سنة ١١٩١ عن عمر ناهز ٣٦ عاماً.

وشيخنا الكبير بالرغم من حداثة سنة صنّف العديد من الكتب الفلسفية القيمة التي أفادت الكثيرين من العلماء وطلاب المعرفة لما تتضمنه من إشارات ورموز باطنية يصعب على الانسان غير الواصل الى درجة كبيرة من الصفاء الروحي الكشف عن

غوامضها وحلّ رموزها باعتبارها من الأسرار الحقانية التي لا يفهمها إلّا أهلها(لأن أصحاب البيت أدرى بالذي فيه).

وما يهمنا من أفكار السهروردي منطلقاته العقلانية طالما أن كتابنا لا يبحث إلّا في الأمور التي ترتبط من بعيد أو قريب في العقول وماهيتها. لذلك نتطلع بشوق الى فلسفة النور الاشراقية عند السهروردي منها بعض الزهرات الفواحة اليانعة العبقة بالأريج العرفاني.

ومما نلاحظ ونحن نغوص في أعماق الرموز الاشارات التي يعطيها السهروردي في حكمه الاشراقية. أن فكرة الاشراق عنده ليست سوى السناء والبهاء وأشراق الشمس عند بزوغها. وهذا يعني بمفهوم السهروردي الباطني الرمزي، أن المقصود بالسناء والبهاء العقل الأول والعقل الثاني باعتبار أن العقل الأول هو الذي سبق في التوحيد والتجريد والتنزيه مسمى سابقاً لسنائه وصفائه، ثم انبعث منه العقل الثاني باعتبار صورته أقل بهاء من العقل الأول، وبعد انبعاث العقل الثاني وأخذه التأييد الرباني من العقل الأول انبثق من تأييده العقل الثالث وشع على العالم كانبزاغ الشمس أثناء طلوعها لتضيء العالم بأنوارها الشعشعانية الاشراقية.

فهذه الأقانيم الثلاثة هي التي انطلقت منها اشراقات السهروردي وأنوارها الشعشعانية لتنسكب في الأرواح عندما تفارق هذه الأرواح أجسادها.

ومن الطبيعي أن يعمد السهروردي مقتدياً بغيره من الفلاسفة الذين تقدموه الى ترتيب عالم الوجود كما رتب من قبله اخوان الصفاء وابن سينا والفارابي وأفلاطون وأرسطو وغيرهما من الحكماء الربانيين، الوجود والموجودات عن طريق المطابقات العلوية والسفلية.

فالسهروردي يرى أن عالم الأنوار يرتب انطلاقاً من العلاقة الأصلية بين نور الأنوار وبين النور الأول المنبعث عنه وفق تعدّد الأبعاد المدركة التي يتداخل بعضها في ترتيب البعض الآخر. فيفيض عالم الأنوار (القاهرة الأولية) حسب تعبير السهروردي على نحو أزلي. ولما كان بعض هذه الأنوار عللاً للبعض الآخر، وكان فيض بعضها منبثقاً عن البعض الآخر فانها تؤلف

والحالة هذه ترتيباً هابطاً يسميه السهروردي (طبقات الطول) باعتبار هذه الطبقات ليست من الأشياء المادية المحسوسة، إنما هي نورانية بالنسبة لجوهرها وقربها من الوحدة الأحدية.

وإذا ما أردنا أن نحلل هذا الترتيب الرمزي حسب ما استوعبناه من ترتيب عالم العقول الابداعية. نرى أن هذا الترتيب ينسجم انسجاماً كلياً مع ترتيب العقل الأول والعقل الثاني والعقل الثالث الى نهاية العقول العشرة الأبداعية، كون العقل الأول هو الذي يمد بقواه التأييدية النورانية كافة العقول اللاحقة. أي بمعنى أن الأول يمد الثاني ولا يستمد منه. أما الثاني فانه يستمد من الأول ويمد الثالث وهكذا دواليك الواحد يستمد من الذي فوقه ويمد الذي تحته حتى نهاية العقول العشرة الابداعية. ولكن على ما يبدو أن السهروردي قد عمد الى الرمز والاشارة دون التلميح، فغلّف هذه العقول بالسناء والبهاء وإشراق الشمس الى آخر ما طلع علينا من رموز وإشارات تدل على مقدرته في التصرف بالأهداف السامية التي ينهد اليها بدون أن يشعر بما يرمي اليه إلا من كان يفهم هذه الرموز ويحللها.

وحديث السهروردي عن أنوار الأصول الأعلون وعالم الأمهات هو ترتيب جميل للعالم العلوي يستحق عليه التهنئة والتقدير. ومن جهة أخرى نلمس أن السهروردي ينظم العالم وفق تصميم رباعي فيقول أن هناك:

أولاً : عالم العقول المحضة أي الأنوار الملائكية الكبرى للمسلكين الأولين، والعقول الكروبيون، والأمهات والعقول المثالية وهذا ما يعرف عن السهروردي بعالم الجبروت.

ثانياً: عالم الأنوار التي تدبر أمر الأجسام أي عالم الأنفس السماوية والأنفس البشرية وهذا يعرف بعالم الملكوت.

ثالثاً: عالم البرزخ الذي يضم المتآلف من الكواكب السماوية ومن عالم عناصر ما دون القمر، وهذا يعرف بعالم الملك.

رابعاً: عالم المثل وهو الواقع بين العالم العقلي لكائنات الأنوار المحضة وبين العالم المحسوس والعضو الذي يدرك هذا العالم هوالمخيلة.

هذه هي منطلقات السهروردي العقلانية دبّجها في مصنفاته وصاغها فلسفة عرفانية إشراقية لا تزال حتى اليوم من أهم المراجع التي يهتم بها علماء الاشراق والحكمة الربانية.

□ ——— المعتزلة والعقل

يقصد بالمعتزلة نخبة من المفكرين المسلمين نشأت في البصرة منذ النصف الأول من القرن الثاني للهجرة وانتشرت حركتهم الفكرية إنتشاراً سريعاً، جعلت قسماً كبيراً من المفكرين المسلمين ينصهرون في بوتقتها. وكانت بغداد عاصمة الدولة العباسية مقراً لمدرستهم الفكرية طيلة عهود عديدة. كما أن مذهبهم كان في وقت من الأوقات المذهب الرسمي للاسلام السني وذلك عندما بلغت المعتزلة قمة ازدهارها في خلافة المأمون واستمرت الى عهد المعتصم وامتدت الى أيام الواثق.

ولا ندخل هنا في مجال التأويلات والتفسيرات والاستنتاجات حول اسم المعتزلة، لأن هذا الأمر لا يعنينا لا من قريب أو بعيد. إنما الذي يهمنا مذهب الاعتزال بالذات وما ينطلق منه من أفكار تتحدث عن العقل وماهيته سواء من الناحية التوحيدية أو من الناحية الترتيبية للوجود والموجودات.

فالمعتزلة في توحيدهم يرون أن الله واحد ليس كمثله شيء وليس بجسم، ولا شخص ولا جوهر ولا عرض، ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم. وليس بمحدود ولا والد ولا مولود، ولا تدركه الحواس، لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، ولا تحيط به الأوهام، شيء لا كالأشياء عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الأحياء، وأنه القديم وحده لا قديم غيره ولا إله سواه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ، ولم يخلق الخلق على مثال سابق[1].

---

(١) الأشعري «كتاب مقالات الاسلاميين» فصل في شرح قول المعتزلة في التوحيد ص ٢٠٦ - ٢١٧ طبعة مصر. ١٩٥٠

وهكذا يجرد المعتزلة   الله سبحانه وتعالى من كل صفة إيجابية بمعنى أن كل صفة من الصفات هي نفسها عين الذات. لذلك سماهم المسلمون المعطّلة. بمعنى أنهم وصلوا الى تجريد الله من كل فعل عملي، وخلّصوا بذلك الى اللاأدرية. ويذهب المعتزلة في تفسير الخلق والعلاقات بين الله والعالم الى مبدأالعلية الشاملة. فمظاهر الخلق عندهم خاضعة لمجموعة من العلل التي ترتقي تدريجياً ابتداء من العلل الثانوية التي تسيّر العالم المادي، حتى العلل الأولية وهكذا حتى نصل أخيراً الى علة العلل جميعاً.

وانطلاقاً من هذه الأفكار أظهر قدماء المعتزلة ميلاً الى التركيز على العقل ويبدو أن واصل بن عطاء كان أول من ذهب الى أن الحقيقة تعرف بحجة العقل. وأن ثمامة بن أشرس كان أول من قال بتقديم المعرفة العقلية على المعرفة العقلية على المعرفة السمعية لما عرف عنه من سعة اطلاع على الفلسفات الماورائية الأخرى. ولم يكن زميله أبي الهزيل العلاف أقل منه اطلاعاً على الأمور العقلانية حيث يرى أن العقل منه علم الاضطرار الذي يفرق به بين نفسه وبين الحمار وبين الأرض وما أشبه ذلك ومنه القوة على اكتساب العلم.

ومن الملاحظ هنا أن إبن هزيل أدرك علاقة العقل بالوعي أو الشعور، فجعل مفهومه ينطبق على الأثنين من حيث أن به تعقل الأشياء. وهو في تصوره للعقل يعطينا الدليل الواضح على أنه قد تأثر بالجذور اليونانية. ومن هنا انطلقت نظرية الاتساق الذي يعني ارتباط هذه النظرية بعلم الاضطرار. ويأتي معتزلي آخر هو الجاحظ فيحاول إثبات قدرة العقل على الفهم وبذلك يبتعد الانسان عما يضره. وليست هذه الميزة الوحيدة التي يمتاز بها العقل، بل هنالك الصورة التي يرسمها العقل من الناحية الباطنية ويوزعها على الحواس باعتباره الممد لها.

ويستنتج من هذه الأفكار الاعتزالية أن النظر العقلي ضرورة من ضروريات الحياة لا بد للانسان من استعمالها حتى يتم له فهم وإدراك ما يحيط به من موجودات. والتمييز فيما بين الارتباط وبين العناصر التي تتكون منها الموجودات . والتعريف الوظيفي عندهم أن العقل يرشد الى حقيقة

الأشياء الصحيحة واستحالة الأمور المستحيلة. ولا يخرج تكوين العقل كقدرة معرفية عند المعتزلة عما هو متعارف في أوساط علم الكلام حيث تنقسم المعارف الى علم ضروري لا ند له من الجهل وعلم مكتسب وهو ما يصل اليه الانسان بالاستدلال.

ومن الملاحظ أن كبار فلاسفة المعتزلة عندما يعرفون العقل كحد تام، أو بالأحرى الجامع المانع يقولون أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، حتى حصلت في المكلف صح النظر والاستدلال والقيام باداء بكل ما كلف به. وهذا يعني أن العقل قد يكلف في بعض الأحيان لتأدية تكليف ما لا يطاق باعتباره قادراً كل القدرة على القيام بعملية التكليف. وهذا الأمر قد نفاه أيضاً بعض علماء المعتزلة وردوه معتبرين أن العقل ليس سوى آلة في العلم ككون اللسان آلة في الكلام؛ فالعقل ليس سوى آلة منسقة تترابط فيه أنواع العلوم والمعارف بعضها مع بعض.

وعندما يتحدثون عن العلاقة بين العقل والنقل يرون أن الاله العادل هو الذي يخلق الانسان العاقل الذي يثبت عدل الخالق بعقله. لذلك فالعقل قد يبدي العجز في بعض الأحيان عن معرفة وجه الحكمة في جميع أفعال الخالق وخاصة في مسألة إيجاد العقل والعاقل. لذلك لا بد من قبول العدل الالهي، لأن أفعال الباري سبحانه وتعالى كلها عدل وحكمة. وليست عملية المطابقة أو الموائمة بين الحكمة الالهية والعقل الانساني إلّا مستندة الى مبدأ عقلي يظهر مدى قدرة العقل على الغوص في جواهر الأمور العرفانية والنظر في الأدلة العقلية التي تنير الدروب الى معرفة الطريق القويم.

والنبوة عند المعتزلة بالنسبة للعقل ليست سوى حجة تدل على اكتمال الأدلة التي يحسن عندها التكليف، وبعثه الرسول هي وإن كانت لطفاً من المكلف تستدعي نظر الملكف الذي يحتفظ بحرية كاملة إزاءها. لا بد للنبي في الابتداء من أن يقول لأمته إني مبعوثاً اليكم، فانه تعالى قد حملني ما يلزمكم مني لأنه من مصالحكم وإن أنتم لم تعملوه ولم تتمسكوا به لحقكم فيما كلفتم من جهة العقل.

ولم نلاحظ من خلال تصفحنا لبعض كتب المعتزلة أي ترتيب أو

تنظيم للموجودات على أسس عقلانية روحانية، لذلك نكتفي بهذا القدر.

□ ———— برجسون وطاقاته العقلانية الحديثة

ولما كانت أهدافنا في هذا الكتاب أن نستعرض ونقدم أكثر الآراء القديمة والحديثة شيوعاً حول العقل والمشاكل العقلية الماورائية. فقد رأينا أن نجعل الفيلسوف الفرنسي الكبير هنري برجسون الذي ولد في باريس عام ١٨٥٩ م. وتوفي في عام ١٩٤١ م. يساهم معنا في أفكاره العقلانية فعسى أن نتبين منطلقاته الفكرية وإرهاصاته العقلية لنتمكن من بيان صورة جلية واضحة لماهية العقول في الآراء الحديثة التي أضفت بعض التعديلات على معالم الأفكار الفلسفية القديمة.

وعندما يحاول برجسون استعراض الجهد العقلي أو ما يسميه بالطاقة الروحية ينطلق من التساؤل عن الجهود التي يتذكرها الانسان (عن وقائع ماضية ويحلل ويفسر ماهية حاضرة) فيقول:[1] «حين نتذكر وقائع ماضية وحين نؤول وقائع حاضرة، وحين نسمع حديثاً، وحين نتابع تفكير غيرنا، وحين نصغي الى أنفسنا ونحن نفكر. أي حين تشغل عقلنا مجموعة معقدة من التصورات فنحن نشعر أن من الممكن أن نقف موقفين مختلفين: فأما أن نكون في حالة توتر! وأما أن نكون في حالة إرتخاء؛ ويتميز هذان الموقفان أحدهما عن الآخر خاصة بالشعور بوجود الجهد في الأول وانتفائه في الثاني فهل حركة التصورات واحدة في الحالين؟ هل العناصر من نوع واحد وهل العلاقات بينها واحدة؟ ألا نستطيع أن نجد في التصور نفسه وفي الاستجابات الداخلية التي يحققها، وفي شكل الحالات البسيطة التي يتألف منها وفي حركتها وتجمعها كل ما هو ضروري للتمييز بين الفكر الذي يرخى لنفسه العنان، وبين الفكر الذي يتركز ويقوم بجهد؟ بل ألا يدخل في شعورنا بهذا الجهد شعورنا بأن التصورات تتحرك حركة خاصة؟ ».

---

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٤٠ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

ويضيف: « إني حين أقدم على هذه المسألة لا أجرؤ كثيراً أن أعتمد على معونة المذاهب الفلسفية. فإن الذي يقلق سواد الناس ويؤرقهم ويعذبهم لا يحتل المكان الأول في تأملات الميتافيزيائيين من أين جئنا؟ وما نحن؟ والى أين المصير؟ تلكم أسئلة حيوية سرعان ما نواجهها لو كنا نتفلسف دون أن نمر بالمذاهب الفلسفية، إلّا أن الفلسفة المفرطة في التمذهب تضع بيننا وبين هذه المسائل مسائل أخرى ».[1].

وينقلنا الى مكان آخر حيث يقول: « فإذا كانت المعرفة التي ننشدها مفيدة حقاً وكان علينا أن توسع فكرنا، فإن كل تحليل تمهيدي لآلية الفكر لن يزيد على أن يبين لنا. استحالة الوصول الى مثل هذا المدى لأننا نكون قد درسنا فكرنا قبل ذلك التوسع. إن تفكير الفكر في ذاته قبل الأوان يثبط العزم عن المضي بينما هو إذا أمعن في المسير اقترب من الغاية، بل أدرك أن الحواجز المذكورة لم يكن معظمها إلّا سراباً. ثم ينتقل الى مسائل يراها أعلى منها، ويرى أن حل الأولى رهن بها، فيفكر في الوجود بوجه عام ويفكر في الممكن والواقع، وفي الزمان والمكان، وفي الروح والمادة ثم يهبط بعد ذلك درجة درجة الى الشعور والى الحياة اللذين يريد أن ينفذ الى ماهيتهما[2].

ثم يرى برجسون أن ليس هناك مبدأ يمكن أن يستخرج منه حل كبريات المسائل استخراجاً رياضياً، ولا يرى كذلك واقعة حاسمة تستطيع أن تقطع هذه المسألة كما هو الشأن في الفيزياء والكيمياء، ثم يضيف: إنني ألمح في مناطق مختلفة، من ساحة التجربة طوائف مختلفة من الوقائع لا تؤدي إحداها الى المعرفة المنشودة، ولكن تدل على الاتجاه الذي نجدها فيه، وليس يخلو من قيمة أن يملك المرء اتجاهاً ما، فكيف إذا ملك عدة اتجاهات. إن هذه الاتجاهات لا بد أن تلتقي في نقطة وهذه النقطة هي بعينها التي ننشد لأننا نملك منذ الآن عدداً من خطوط الوقائع لا تمضي بنا الى المدى الذي نحب ولكن نستطيع أن نمددها بالافتراض. وإنما أريد الآن أن أتابع معكم عدداً من هذه الخطوط، أن كل خط من هذه الخطوط لا تؤدي بنا بمفرده إلّا الى

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ٢ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

(٢) « الطاقة الروحية » ص ٣ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

الاحتمال ولكنها تفضي بنا، لتلاقيها الى عدد جم من الاحتمالات نشعر معه فيها أرجو على طريق اليقين. يقول في الاتجاه الأول متى قلت روحاً فقد قلت شعوراً قبل كل شيء، فما هذا الشعور؟ فيجيب برجسون ولكني أستطيع بدون أن أعرف الشعور تعريفاً لا بد أن يكون أغمض منه، أستطيع أن أميزه بصفة هي أظهر صفاته فأقول أن الشعور يعني الذاكرة قبل كل شيء فلقد يعوز اتساع وقد لا تشمل من الماضي إلاّ جزءاً يسيراً، وقد لا تذكر إلاّ الأمور التي وقعت منذ لحظة، إلاّ أنه أما أن يكون هناك ذاكرة وأما أن لا يكون ثمة شعور، فالشعور الذي لا يذكر من ماضيه شيئاً وينسى نفسه بغير انقطاع يفنى ويحيا في كل لحظ ١٧٧ ل يعرف اللاشعور إلاّ بهذا؟ حين كان (ليبتنس) يقول عن المادة انها « روح آني » كان يعتبرها شاء أم أبى غير شاعرة، فكل شعور إذن ذاكرة وهو بقاء الماضي في الحاضر وتجمعه فيه »[1].

ثم ينقلنا الى مكان آخر فيذكر ما لم يعود موجوداً واستباق ما لم يوجد بعد قال[2]: « تلكم إذن هي الوظيفة الأولى للشعور، ولو كان الحاضر لحظة رياضية لما كان ثمة حاضر بالنسبة الى الشعور. أن اللحظة الرياضية حد نظري صرف يفصل الماضي عن المستقبل ولئن أمكن أن نتصور هذا الحد النظري فاننا لا نستطيع أن ندركه بحال، فحين يخيل الينا أننا بلغناه يكون قد ابتعد عنا، وإنما الذي ندركه بالفعل هو فترة من الديمومة متألفة من قسمين: ماضينا المباشر، ومستقبلنا الوشيك، فعلى هذا الماضي نحن متكئون وعلى هذا المستقبل نحن منعطفون. فالاتكاء والانعطاف من هما خاصة الكائن الشاعر، إذن أن الشعور هو الصلة بين ما كان وما سيكون، إنه جسر ملقى بين الماضي والمستقبل ».

ثم ينقلنا الى مكان آخر حيث يتكلم عن العقل ومميزاته فيقول: « إن ههنا مميزاً عقلياً للجهد العقلي، وإذا وجد هذا المميز بالنسبة الى التصورات المعقدة الراقية. فلا بد أن نعثر على شيء منه في الحالات الأبسط. وليس من

---

(١) « الطاقة الروحية » ص ٤ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

(٢) « الطاقة الروحية » ص ٦ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

المستحيل أن نجد له إذن آثاراً حتى في الانتباه الحسي نفسه وإن كان لا يلعب هنا إلاّ دوراً ثانوياً ضئيلاً، وتبسطاً للفهم سوف ننظر في مختلف أنواع العمل العقلي كل على حدة، فنمضي من أسهلها وهو الاعادة الى أصعبها وهو إنتاج الخلق »[1].

ثم يعود بنا الى أن نتصور المادة الأولى التي أوجدت الكائنات وصورتها فيقول: « إنها مجرد كتلة هيولانية ككتلة الأميب نستطيع أن نغير شكلها ولا تكاد تكون شاعرة، ولكي تنمو هذه الكتلة وتتطور وينفتح أمامها طريقان: فأما أن تسير في اتجاه الحركة والعمل حركة ما تنفك تزداد نجعاً، وعمل ما ينفك يزداد حرية وهذا طريق المخاطرة والمضافرة، ولكنه أيضاً طريق الشعور مع درجاته المتزايدة شدة وعمقاً؛ وأما أن تنال على الفور كل ما تريد من غير أن تمضي ساعية وراءه وهنا حياة مضمونة هادئة بورجوازية ولكنها حياة الحذر الذي هو أول أثر من آثار السكون، وسرعان ما يصبح الحذر سباتاً ويصير لا شعوراً. ذانكم هما الطريقان اللذان إنفتحا أمام تطور الحياة، فجزء من المادة الحسية سلك الطريق الأول، وجزء منها سلك الطريق الثاني. فأما الطريق الأول فهو على الجملة اتجاه العالم الحيواني(لأن كثيراً من الأنواع الحيوانية تتنازل عن الحركة، فتتنازل عن الشعور). وأما الطريق الثاني فهو على الجملة إتجاه النباتات (لأن الحركة وربما الشعور قد يستيقظان في النباتات عند المناسبات)[2].

ومن الملاحظ أن برجسون عندما ينظر الى الحياة نظرة جدية عند ولوجها الى العالم الذي نعيش فيه فقال: « إذا نظرنا من هذه الزاوية الى الحياة عند دخولها العالم، رأيناها تأتي معها بشيء يمتاز عن االمادة الخام، فالعالم الذي ليس فيه حياة يخضع لقوانين حتمية، فمتى تحققت شروط معينة تصرفت المادة على نحو معين ولا شيء مما تفعل المادة يند على التنبؤ. ولو كان علمنا كاملاً وكانت قدرتنا على الحساب غير ذات حدود لعرفنا مقدماً كل ما سيجري في

(١) « الطاقة الروحية » ص ١٤١ ترجمة الدكتور سامي الدروبي ـ برجسون.

(٢) « الطاقة الروحية » ص ١١ ترجمة الدكتور سامي الدروبي برجسون.

الكون المادي ·غير, العضوي في كتله وفي عناصره، كما نتنبأ بخسوف الشمس وكسوف القمر. فالمادة سكون وهندسة وضرورة، ولكن متى ظهرت الحياة ظهرت الحركة الحرة التي لا يتنبأ بها. فالكائن الحي يختار أو يميل الى الاختيار ووظيفته هي الخلق، إنه في هذا العالم الذي كل ما عداه فيه مجبور محاط بمنطقة لا جبر فيها، ولما كان عليه حتى يخلق المستقبل أن يهيء شيئاً منه في الحاضر. ولما كانت تهيئة ما سيكون لا تتم إلا بالاستفادة مما كان، كانت الحياة منذ البداية تحاول أن تحفظ والماضي وأن تستبق المستقبل في ديمومة يجوز فيها كل من الماضي والحاضر والمستقبل على الآخر وتكون جميعها إتصالاً لا ينقسم. . ذلكم هو الشعور نفسه كما رأينا، ذاكرة واستباق. فالشعور إذن ملازم للحياة إن لم يكن بالفعل فبالحق »[1].

ثم ينقلنا الى مكان آخر فيقول: « إن كل واحد منا هو جسم خاضع لنفس القوانين التي تخضع لها سائر أجزاء المادة: إذا دفعته تقدم، وإذا جذبته تقهقر، وإذا رفعته ثم حركته عاد فسقط. غير أن هنالك الى جانب الحركات التي تحدثها علة خارجية احداثاً آلياً، هناك حركات أخرى يبدو أنها تأتي من الداخل وتمتاز عن الأولى بأنها لا يتنبأ بها وتدعى بالحركات « الارادية ». فما هي علة هذه الحركات؟ فيجيب برجسون هي ما يدعوه كل منا بكلمة « أنا » وما هي هذه « الأنا »؟ هي ما يخيل الينا خطأ أو صواباً أنه يضفو من كل جهة على الجسم المنضم اليه ويفوقه في الزمان وفي المكان . أما في المكان فلأن جسم كل منا محدود بحجمه على حين أننا نمضي بالادراك وبالبصر خاصة الى أبعد من جسمنا بكثير فنبلغ النجوم. وأما في الزمان فلأن الجسم مادة، والمادة موجودة في الحاضر، وهب الماضي يخلف فيها آثاراً فان هذه الآثار لا تعد آثاراً للماضي إلاّ في نظر شعور يدركها. ويفسر ما يدرك على ضوء ما يتذكر، شعور هو الذي يحفظ هذا الماضي، وما يزال يتلفف به ما سار الزمن ويهيء معه مستقبلاً يساهم في خلقه »[2]. ثم يضيف: « وإذن ندرك عدا

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٢ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

(٢) « الطاقة الروحية » ص ٢٧ ـ ٢٨ .

الجسم الذي تحده في الزمان اللحظة الحاضرة ويحده في المكان الحيز الذي يشغله، ندرك عدا هذا الجسم الذي يتصرف تصرف آلة ويرد على المنبهات الخارجية رداً آلياً، ندرك شيئاً يمتد الى أبعد من الجسم في المكان، ويدوم عبر الزمان ويطلب من الجسم بل يملي عليه حركات ليست آلية يتنبأ بها بل حرّة لا يمكن التنبؤ بها. هذا الشيء الذي يضفو على الجسم من كل جهة، ويخلق أفعالاً ويخلق نفسه من جديد هو « الأنا » هو « النفس » هو الروح ـ ما دامت الروح قوة تستطيع أن تستخرج من ذاتها أكثر مما تحوي وتعطي أكثر مما تأخذ، وتهب أكثر مما تملك، ذلكم ما نعتقد أننا نراه، ذلكم هو الظاهر »[1].

ويقول في مكان آخر عن لائحة تبين التقابل بين ما هو دماغي وما هو عقلي أعين معجماً يسمح بأن يترجم كل حركة من هذه الحركات بلغة الفكر والعاطفة، لعلنا كما تعلم هذه النفس المزعومة كل ما تفكر فيه، وكل ما تشعر فيه، وكل ما تريده، وكل ما تحسب أنها تفعله بملء حريتها مع أنها لا تفعله في حقيقة الأمر إلاّ آلياً، بل أننا سنعرف ذلك خيراً من معرفتها هي، لأن هذا الذي تسمونه نفساً شاعرة لا يضيء إلاّ جزءاً يسيراً من تلك الحركات الداخلية الدماغية، وليس إلا جملة الشرارات الصغيرة التي ترفرف فوق تجمعات معينة للذرات، فهو لا يرينا تجمعات ذرات ولا يطلعنا على الحركات الدماغية الداخلية بكاملها حسب رأي برجسون[2].

ثم يقرر معادلة الدماغي والنفس فيقول: « إنه شتان بين أن نقرر ذلك وبين أن نقول أن الدماغي معادل النفسي. وإن في الامكان أن نقرأ في الدماغ كل ما يجري في الشعور المقابل. أن الثوب الذي علق على مسمار متضامن مع هذا المسمار فاذا وقع المسمار وقع هو معه، وإذا اهتزّ اهتزّ، وإذا كان

---

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ٢٩.

(٢) « الطاقة الروحية » برجسون ص ٣١ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

رأس المسمار حاداً تمزق. ولكن لا ينتج عن هذا أن كل جزء من أجزاء المسار يقابل جزءاً من جزاء الثوب، ولا أن المسمار معادل للثوب، ولا المسمار والثوب شيءء واحد. نعم إن الشعور معلق بدماغ، ولكن لا ينتج عن ذلك أبداً إن الدماغ يرسم كل تفاصيل الشعور، ولا أن الشعور وظيفة للدماغ. وكل ما تسمح لنا المشاهدة والتجربة (أعني العلم) بتقريره هو أن ثمة علاقة بين الدماغ والشعور »[1].

ثم يتحدث عن تحجر النفس الانسانية من قدرتها لنستمع اليه ماذا يقول في هذا الشأن: « وهكذا جردت النفس الانسانية من قدرتها على الخلق، وأصبح من الضروري إذا صحّ وجودها أن لا تكون حالاتها المتعاقبة إلّا تعبيراً بالفكر والعاطفة، عن نفس الأمور التي يعبر عنها جسمها بالامتداد والحركة »[2].

ثم يعطينا برجسون مثلاً رائعاً عن هذه الأمور في مكان آخر حيث يقول: « فالنشاط الدماغي هو من النشاط النفسي كحركات عصى رئيس الأوركسترا من اللحن المعزوف. إن اللحن يضفو على الحركات وكذلك حياة الفكر تضفو على حياة الدماغ، ولكن الدماغ يستخلص من حياة الفكر كل ما يمكن أن يمثل بحركات وأن يجسد في مادة لأنه نقطة اتصال الفكر بالمادة يضمن تلاؤم الفكر مع الظروف في كل لحظة ويصون اتصال الفكر بالوقائع في غير انقطاع. فليس هو إذن بالمعنى الأصلي للكلمة عضو تفكير ولا عاطفة ولا شعور. وانما هو يجعل الشعور والعاطفة والتفكير تظل ممتدة على الحياة اقعية قادرة لذلك على القيام بعمل ناجع. فقولوا إذا شئتم أن الدماغ هو عضو الانتباه الى الحياة »[3]. ثم يضيف: « وكلما ألفنا هذه الفكرة القائلة بأن الشعور يضفو على الجسم ازداد اقتناعنا بأن بقاء النفس بعد الجسم أمر طبيعي فلو كان

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ٣٣ ـ ٤٤.

(٢) « الطاقة الروحية » برجسون ص ٣٧.

(٣) « الطاقة الروحية » برجسون ص ٤٤.

النفس مساوياً للدماغي وكان شعور الانسان لا يحتوي أكثر مما هو مكتوب في الدماغ لأمكن أن نسلم بأن الشعور يتبع مصائر الجسم فيموت بموته. أما وأن الوقائع التي درسناها بعيدين عن كل مذهب تؤدي بنا الى اعتبار الحياة النفسية أوسع من الحياة الدماغية بكثير. فان البقاء يصبح من الاحتمال بحيث يقع واجب البنية على من ينكر لا على من يدعي، لأن السبب الوحيد ـ كما قلت في غير هذا الموضوع ـ الذي يدعو الى الاعتقاد بفناء الشعور بعد الموت هو رؤية الجسم يفنى، فهل يبقى لهذا السبب من قيمة إذا كان استقلال كل الشعور تقريباً عن الجسم أمراً مرئياً هو الآخر؟ »[1].

ويعتقد برجسون من جهته أن كل تأويل للصورة البصرية قد استبعد من فعل الأبصار. فالعقل باعتقاده مقيم على مستوى الصور البصرية؛ وعندما يصل الى هذا الحد يقول: « ولكي تكون للأذن ذاكرة من هذا النوع يجب أن ندع العقل في مستوى الصور السمعية أو الصور اللفظية. إن من بين المناهج المقترحة لتعلم اللغات منهج «(برندرجاست) وقد استخدم المبدأ الذي يقوم عليه هذا المنهج غير مرة، وقوام هذا المنهج أن نجعل التلميذ يلفظ جملاً تمنعه من البحث عن معناها، ولا نقدم اليه ألفاظاً معزولة، بل جملاً كاملة نطلب اليه أن يكررها تكراراً آلياً، فاذا حاول التلميذ أن يحزر المعنى تعرضت النتيجة للخطر، وإذا تردد لحظة واحدة أجبرناه على إعادة الكل، وبتبديل مواضع الكلمات، وإجراء تبادل في الألفاظ بين العبارات نجعل المعنى يخرج الى الأذن من تلقاء نفسه دون أن يتدخل العقل في ذلك. فالغرض هو أن نحصل من الذاكرة على تذكر آني سهل، والحيلة تقوم على أن نجعل الفكر يتحرك ما أمكن ذلك بين صور صوتية وتلفظية بدون أن تتدخل في الأمر عناصر مجردة، من خارج الاحساسات والحركات[2]. ».

وفي مكان آخر يتساءل قائلاً: « ولكن أليس الأمر على هذا النحو في كل عمل تأويلي؟ يفكر بعضهم في الأمر أحياناً كما لو كانت القراءة وكان الاصغاء اعتماداً على الكلمات المنظورة والمسموعة وإرتقاء بعد ذلك من كل منها الى

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ٧٢ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

(٢) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٤٤ ـ ١٤٥ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

الفكرة المقابلة ثم ضماً لهذه الأفكار المختلفة بعضها الى بعض. الا أن الدراسة التجريبية للقراءة وسماع الكلمات تبين لنا أن الأمور تجري على نحو مخالف لهذا كل المخالفة . إن ما نراه من الكلمة شيء يسير جداً. فنحن لا نرى إلاّ بضعة أحرف بل لا نرى إلاّ بضع سمات رئيسية والتجارب في هذا الصدد قاطعة نهائية (تجارب كاتل وجولد شايدر وموللر وبلسبوري ـ وإن أنتقدها أردمان ودودج) ولا تقل عن هذه التجارب دلالة تجارب « باجلي » على سماع الكلام وهي تقرر في وضوح ودقة أننا لا نسمع من الكلمات الملفوظة إلاّ جزءاً[1]. ثم يضيف أن كلامنا قد لاحظ أن من المستحيل عليه أن يدرك إدراكاً متميزاً كلمات لغة يجهلها.

الحقيقة أن البصر والسمع وحدهما لا يزيدان على أن تقدما الينا نقاط استهداء أو قل لا يزيدا على أن يرسما لنا إطاراً نحن بما نملك من ذكريات، ومن أفدح الخطأ في فهم آلية التعرف أن نظن أننا نبدأ بأن نرى ونسمع، وأننا بعد ذلك، أي بعد أن يتألق الادراك نقرب هذا الادراك من ذكرى مشابهة حتى نتعرفه. فالحقيقة أن الذكرى هي التي تجعلنا نرى ونسمع، وأن الادراك بحد ذاته عاجز عن استحضار الذكرى التي تشبهه، وأصبح كاملاً الى درجة كافية في حين أنه لا يصبح إدراكاً كاملاً، ولا يكتسب شكلاً متميزاً إلاّ بالذكرى نفسها إذ تندس فيه وتقوم له القسم الأعظم من مادته. ثم يضيف فالتأويل هو إذن في واقع الأمر اعادة تأليف، إن الاتصال الأول بالصورة يفرض على الفكرة المجردة اتجاهها ثم تنتشر هذه الفكرة المجردة صوراً متصورة تتصل بدورها بالصور المدركة ، وتتبع أثرها وتحاول أن تنطبق عليها، فإذا كان هذا الانطباق تاماً يكون الادراك تأويلاً تاماً. وهنا يشعر برجسون أنه لا بد له من معالجة مسألة الانتباه الحسي فيقول:[1] « أستطيع هنا أن أعالج مسألة الانتباه الحسي، ولكني أعتقد ان الانتباه الارادي أعني الانتباه الذي يصحب أو يمكن أن يصحب بشعور بالجهد، انما يختلف هنا الانتباه الآلي بأنه

---

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٥٥ ـ ١٥٦ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

(٢) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٥٧ .

يعمل عناصر نفسية مقيمة في مستويات شعورية مختلفة. إن في الانتباه الآلي حركات وأوضاعاً تجعل الأدراك متميزاً بعد أن كان غامضاً ولكن يبدو أن الانتباه الارادي لا يكون أبداً بدون « سبق إدراك » كما قال لويس، أي بدون تصور هو تارة صورة مستبقة، وتارة شيء أكثر تجريداً ـ أعني فرضاً متصلاً بمعنى ما سندرك. وبالعلاقة المحتملة بين هذا الادراك وبين بعض عناصر التجربة الماضية. لقد تناقشوا حول المعنى الحقيق لذبذبات الانتباه فبعضهم قال: إن أصل الظاهرة مركزي، وبعضهم قال بل أصلها محيطي ولكن حين نرفض الرأي الأول يبدو أنه لا بد أن نحتفظ منه بشيء فنسلم بأن الانتباه لا يكون بدون صدور مركزية تهبط الى الإدراك. وبهذه الصورة نستطيع أن نفسر لأنفسنا نتيجة الانتباه سواء أعتبرناها تقوية للصورة أم أعتبرناها توضيح الصورة وتمييزها فحسب. ثم يرى بأن الجزء الايجابي المجدي من هذا العمل هو دائماً المعني من المخطط الى الصورة المدركة. فالجهد العقلي الذي يبذل للتأويل والفهم والانتباه إنما هو إذن حركة من « المخطط الحركي » نحو الصورة التي تنشره. إنه تحول مستمر للعلاقات المجردة التي توحي بها الأشياء »[1].

وبعد أن يصل الى هذا الحد يشعر بأنه لا بد له من أن يضيف أن الشعور بجهد الفهم يحصل في الطريق من المخطط الى الصورة. بقي أن يتحقق من هذا القانون في الصورة العليا من الجهد العقلي، أعني في جهد الاختراع. أن الخلق بالخيال هو حل لمسألة كما لاحظ ريبو. فهل نحل مسألة الّا بأن نفترضها محلولة؟ قال ريبو: « إننا نتخيل أولاً مثلاً أعلى أي نتيجة حاصلة ونحاول بعد ئذ أن نعرف بأي تركيب من العناصر نصل الى هذه النتيجة ». فنحن ننتقل في قفزة واحدة الى النتيجة الكاملة، أي الى الغاية التي علينا أن نحققها. وجهد الابداع كله يكون بعدئذ في ملء المسافة التي قفزنا فوقها، والوصول الى هذه الغاية مرة أخرى لا بالقفز في هذه المرة بل باتباع سلسلة الوسائل المتصلة التي تحقق لنا هذه الغاية. وكيف ندرك الغاية بدون وسائل، وكيف ندرك الكل بدون الأجزاء؟ إن هذا لا يمكن أن يكون بصورة

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٥٨.

لأن الصورة التي ترينا النتيجة وهي تتحقق؛ ترينا في داخل هذه الصورة نفسها الوسائل التي تحصل بها هذه النتيجة. فلا بد إذن أن نسلم أننا نتخيل المجموع في شكل مخطط، وأن الأختراع إنما هو قلب المخطط الى الصورة. ثم يضيف: إن المخترع الذي يريد أن يوجد آلة ما يتخيل النتيجة التي يجب أن يحصل عليها، والصورة المجردة لهذه النتيجة تبعث في ذهنه تباعاً، بالتلمس والتجريب. والصورة العيانية لمختلف الحركات، المؤلفة التي تحقق الحركة الكلية، ثم الصور العيانية للقطع ومركبات القطع القادرة على أن تقوم بهذه الحركات[1]. »

ثم ينقلنا الى مكان آخر حيث يقول: « إذا جمعنا هذه النتائج الى النتائج السابقة انتهينا الى قانون للعمل العقلي، أي للحركة العقلية التي يمكن أن تصحب بشعور بالجهد في بعض الحالات ثم قال: إن العمل العقلي هو السير بتصور وحيد خلال مستويات شعورية مختلفة في اتجاه يمضي من المجرد الى العياني، من المخطط الى الصورة. ويتساءل برجسون عن ماهية الحالات الخاصة التي تشعرنا فيها هذه الحركة الفكرية أشعاراً واضحاً بجهد عقلي؟ (ولعل هذه الحركة تنطوي دائماً على شعور بالجهد إلاّ أن هذا الشعور يكون أحياناً من الضعف، أو من طول الالفة بحيث لا يدرك إدراكاً متميزاً)[2].

ويخلص بعد ذلك الى أن الحس السليم وحده يجيب على هذا السؤال فيقول: « من السهل أن أعترف بأن الانفعال الذي نشعر به في الانتباه والتفكير والجهد العقلي بوجه عام، يمكن أن ينحل الى إحساسات محيطية ولكن ليس يتبع هذا أن « حركة التطورات » التي رأيناها مميزاً للجهد العقلي لم نشعر بها هي نفسها في هذا الانفعال. ولعله يكفي أن نقول أن حركة الاحساسات جواب لحركة التصورات؛ أو أنها إن صح التعبير صدى لها على مستوى آخر، وهذا سهل فهمه لا سيما وأن الأمر هنا ليس أمر تصور بل حركة تصورات،

---

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٥٩ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

(٢) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٦١.

بل نزاع أو تدخل بين التطورات. من الممكن أن نفهم أن يكون لهذه الذبذبات العقلية مرافقات حسية. من الممكن أن يتبع تردد العقل هذا قلق من الجسم، فتكون الاحساسات المميزة تعبيراً عن هذا التوقف نفسه، وعن هذا القلق ذاته »[١].

وينتهي به المطاف مردداً بصراحة ووضوح: بقي علينا أخيراً أن نبين أن هذا المفهوم للجهد العقلي يفسر النتائج الرئيسية للعمل العقلي، وأنه في الوقت نفسه أقرب المفاهيم الى ملاحظة الوقائع ملاحظة صافية بسيطة، وأبعدها عن أن يكون نظرية من النظريات »[٢].

وأخيراً باعتقاد برجسون حيث يرى من الخطأ في فهم طبيعة هذه الوحدة. نشأت الصعوبات الأساسية التي تثيرها مسألة الجهد العقلي، فلا شك أن هذا الجهد « يركز » الفكر ويصرفه الى تصور « وحيد » ولكن ليس ينتج عن كون التصور واحداً أنه تصور بسيط، إذ يمكن أن يكون مقعداً. وقد بينا أنه حيثما يبذل الفكر جهداً يكن ثمة تعقد وان هذا بعينه هو مميز الجهد العقلي. لذلك اعتقدما أن في امكاننا أن نفسر الجهد العقلي من غير أن نخرج من العقل نفسه، وذلك بنوع من تألف العناصر العقلية أو تداخل بعضها في بعض. أما إذا خلطنا هنا ويحفظ له بساطته فبماذا إذن يتميز تصور ما حين يكون شاقاً عن هذا التصور نفسه حين يكون سهلاً؟ بماذا إذن يتميز تصور ما حين يكون شاقاً عن هذا التصور نفسه حين يكون سهلاً؟ بماذا إذن تختلف حالة التوتر العقلي عن حالة الارتخاء العقلي؟ أيجب أن نبحث عن الاختلاف في خارج التصور نفسه؟ أنجعله في المصاحب الانفعالي للتصور أو في تدخل « قوة » خارجية عن العقل؟ يجيب برجسون لا ذلك المصاحب الانفعالي ولا هذه القوة التي يمكن تحديدها قادرة على أن تقول لنا بماذا ولماذا كان الجهد العقلي ناجعاً؟ حين تأتي اللحظة التي يجب فيها أن نفسر النجع، لا بد أن نستبعد كل ما ليس بتصور، وأن نقف أمام التصور نفسه وأن نبحث عن فرق داخلي بين التصور السلبي فحسب وبين هذا التصور نفسه إذ يصحب بجهد.

---

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٦٧ .

(٢) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٦٨ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

وسوف ندرك حتماً عندئذ أن هذا التصور انما مركب، وأن ليس بين عناصر التصور علاقة واحدة في الحالين. ولكن إذا كان التركيب الداخلي مختلفاً فلماذا نبحث عن مميز الجهد العقلي في غير هذا الاختلاف؟إذ كان سيجب علينا ان ننتهي الى الاعتراف بهذا الاختلاف فلماذا لا نبدأ به؟ وإذا كانت الحركة الداخلية لعناصر التصور نفسه في الجهد العقلي المشقة والبخع معاً، فكيف لا نرى في هذه الحركة جوهر الجهد العقلي؟ قد يقال أننا نسلم إذن بثنائية المخطط والصورة، ونسلم في الوقت نفسه بتأثير أحد العنصرين في الأخر؟ ولكن يجب أن نلاحظ أن المخطط الذي نعنيه ليس أمراً عجيباً ولا فرضياً، لا وليس فيه ما يخالف إتجاهات سيكولوجية متعودة على أن تعرف كل تصور بنسبته الى صور واقعية أو ممكنة. إنما يعرف المخطط العقلي على نحو ما عالجناه في هذا الدراية كلها. أنه بانتظار لصور واتجاه عقلي من شأنه تارة أن يهي وصول صورة بعينها كما هو الأمر في حالة الذاكرة، وتارة أن ينظم حركة طويلة بعض الطول بين الصور القادرة ،على أن تأتي فتدخل فيه كما هو الأمر في حالة الخيال المبدع. إنه في الحالة المفتوحة، ما هي الصورة في الحالة المغلقة، أنه يمثل بلغة الصيرورة؛ حركياً، ما تقدمه لنا الصور جاهزاً وفي حالة سكونية، أنه يظل حاضراً فعالاً ما استمر استحضار الصور، حتى إذا حضرت الصور انتهت رسالته فامحى وزال . إن الصورة الثابتة الحواشي ترسم ما كان. فالعقل الذي لا يعمل الا في صور من هذا النوع لا يزيد على أن يستأنف ماضيه كما هو، أو أن يأخذ منه العناصر الثابتة ويركبها في صورة أخرى كصانع الموزاييك. أما العقل المرن القادر على أن يستخدم تجربته الماضية بأن يثنيها وفقاً لخطوط الحاضر فانه يحتاج عدا الصور الى تصور من نوع آخر، قادر أبداً على أن يتحقق من صور ولكنه مستقل أبداً عن هذه الصور، وما المخطط إلاّ هذا التصور[1] ».

وبعد أن يصل الى هذا الحد من التصور العقلي والبراهين والأدلة يضيف أن ليس من شأنعلمالنفس وحده معرفته بل يرتبط بمسألةالسببية، هذه المسألةالعامة الميتافيزيائية، بين الدفع والجذب بين العلة الفاعلة والعلة الغائية هناك فيما أعتقد شيء وسيط ضرب من النشاط استخرج منه الفلاسفة عن طريق الافقار

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٧٠ ـ ١٧٢ ترجمة الدكتور سامي الدروبي.

والفصل، وبالمرور بالحدين المتعارضين الأقصيين فكرة العلة الفاعلة من جهة، وفكرة العلة الغائية من جهة أخرى. أن قوام هذه العملية التي هي علمية الحياة نفسها، انتقال تدريجي من الأقل تحققاً الى الأكثر تحققاً من المنطوي الى المنتشر، من التضمن المتبادل بين الأجزاء الى تراصف هذه الأجزاء. أن الجهد العقلي شيء من هذا النوع ونحن إذا حللناه فقد أحطنا ما وسعتنا الاحاطة في هذا المثال هو أكثر الأمثلة تجريداً وبالتالي أكثرها بساطة. أحطنا بذلك الضرب من جعل اللامادي أكثر فأكثر، الأمر الذي به يتميز نشاط الحياة »[1].

وبعد كل هذا الاستعراض الشيق الدقيق يؤكد برجسون في ضوء تحليلاته ومناقشاته بأن الدماغ والفكر وهم فلسفي ويعطينا أدلة على ذلك بنقاط ثلاث هي:

١ ـ إذا إخترنا الطريقة المثالية كان القول بالموازاة (بمعنى التعادل) بين الحالة النفسية والحالة الدماغية منطوياً على تناقض.
٢ ـ وإذا اخترنا الطريقة الواقعية وجدنا هذا التناقض نفسه في صورة أخرى.
٣ ـ ولا يمكن أن نقول بفكرة الموازاة إلّا إذا استعملنا الطريقتين معاً في قضية بعينا »

ومن خلال هذه المنطلقات العقلانية الفكرية البرجسونية يمكننا أن يستنتج بأن هذا الفيلسوف الكبير قد جسد بعض المعالم والمرتكزات العقلانية الماورائية بأسلوب عرفاني حديث، مع أنه لا يتفق مع النظرة الفلسفية الدينية لهذه المنطلقات. وليس لنا ما نقوله في هذا المجال سوى عدم إيماننا الكلي أو الجزئي بما يذهب اليه من الناحية العرفانية التي نقرها ونؤمن بها.

---

(١) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٧٤.
(٢) « الطاقة الروحية » برجسون ص ١٧٤.

طالما إستعرضنا آراء وأفكار الحكماء والمذاهب والأديان حول العقول في العصور القديمة المنقرضة لا بد لنا من إلقاء نظرة سريعة على الآراء الحديثة التي أدلى بها الفلاسفة المعاصرون حول العقل وما يرتبط به من مقاييس ومعايير.

وننطلق من أفكار الفيلسوف الفرنسي الكبير أندريه لالاند المولود في مدينة ديجون الفرنسية في عام ١٨٦٧ م. وتوفي عام ١٩٦٣ م. بعد أن وضع عدة مؤلفات شرح فيها أفكاره الفلسفية التي تتعرض للأمور العقلانية بالشرح والتبسيط. ونقد أفكار بعض الحكماء والفلاسفة الذين جاءوا قبله، وأدلوا بأفكارهم حول العقل كما كانوا يفهمونه في عصورهم.

ومن الأمور التي نلاحظها عند لالاند إستعراضه الدقيق الفعّال لحركية العقل حيث يجعل صفات لمذهب العقلي عن طريق إزدواج الانسان بعقله المعياري وعقله الملازم للواقع ليتم له التوصل الالهي فيقول: «عندما نتحدث عن العقل يستطيع فكرنا أن يتجه شطر وظائف ذهنية مختلفة أشد الاختلاف، ولذا نبادر الى القول بأن ما نبحث فيه هنا لا يقتصر على ملكة المحاكمة والحساب فقط لأن استعمال كلمة العقل بهذا المعنى قد كان يسود العصر الوسيط، إنما أضحى اليوم بالياً بعد أن جاء (موليير) ببيته الشهير حول المحاكمة التي تطرد العقل»[1].

ثم يضيف أن الايمان بالعقل بهذا المعنى إنما يدل على قبولنا أن كل إنسان سوي يتحلى بقدرة رئيسية تمكنه من معرفة أن بعض القضايا حقيقية أو زائفة؛ كما تمكّنه من تقدير فوارق الاحتمال وتمييز الأحسن من الأسوأ في مجال العمل أو في حقل الانتاج، وذلك بالاستناد إلى أفكار وقواعد يقرون هم أيضاً

(١) «كتاب العقل والمعايير» أندريه لالاند ص ٦٢ تعريب الدكتور عادل العوا.

بصلاحها وبقيمتها. فالعقل إذن عامل أساسي في الشخصية المعنوية هذه الشخصية الأخلاقية التي لا تنحل الى المنافع والأهواء ولا الى نزوات الفرد، ولذا تنظر طا ئفة كبرى من الناس الى العقل نظرة سيئة مسرفة في السوء.

ونلاحظ هنا ان لالاند يعتبر من ناحية أن قوام المذهب العقلي هو الانحياز الى جانب وجود العقل بهذا المعنى والى الايمان بقيمته. غير أن كلمة عقل في رأيه لها دلالات أخرى، فهي تستعمل كنعت في المناقشات الدينية للإشارة الى أولئك الذين لا يعترفون بأي وحي منزل، ولا بأية عقيدة تستند الى « تنظيم ديني » وهم لا يقرون إلاّ بمعيار واحد للواقع هو معيار التجربة والعقل »[1]. ثم يشير لالاند الى (برنتير) الذي ينطق باسم الكاثوليكية ويرى أن المذهب الايماني والمذهب العقلي بدعتان متفاوتتان، ولكن من المتعذر أن نكافحهما بوسائل واحدة. ويعرج الى العقل عند الفلاسفة فيرى أن كلمة عقلي تطلق على أولئك الذين يعترفون بأن كل فكر منظومة مبادىء كلية ثابتة تنظم المعطيات الاختبارية، وقد تمنح هذه الكلمة معنى أقوى عندما يدّل بها على المذاهب التي تريد أن يكون كل شيء في العالم معقولاً. أن يكون من الجائز أن يشيده فكر شبيه بفكرنا على نحو قبلي، ولكن هذا الفكر فكر أقوى من فكرنا ولا يحتاج الى أي مدد يلقاه من التجربة ويعلق قائلاً: ونحن لا نود جن نمس هذه المذاهب إلاّ بقدر أرتباطها بحقيقة المذهب العقلي بالمعنى الأول لهذه الكلمة، أو بزيفه[2].

ثم يعطينا مثلاً على ذلك فكرة نظرية ترجع الى أفلاطون ومن قبله، قد أعرب عنها إعراباً قاطعاً ذلك الذي دعاه (أوغست كونت) بالمؤسس الحقيقي للمسيحي القائلين: أن الفكر يكافح الجسد، والجسد يكافح الفكر. وينقلنا لالاند الى الحضارة التي هي حضارتنا فيقول: إن التقليد الرواقي والمسيحي ظلّ سائداً الى القرن السادس عشر حتى أخذ الظلام يكتنفه بشدة ولكن هذا التقليد استعاد قوته كلها بظهور (ديكارت والديكارتية) ولا سيما من حيث المعارضة بين العقل من جهة وبين الحواس والأهواء من جهة أخرى. غير أن

---

(١) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٦٣ تعريب الدكتور عادل العوا.

(٢) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٦٤ تعريب الدكتور عادل العوا.

الحركة الابداعية أثارت في هذا التقليد اضطراباً عظيماً بعد أن تزعزعت أركانه في زمن (جاك جان روسو) ولا سيما من جراء دفاع هذا الأخير عن الطبيعة، وأخيراً أنكر اليسار (الهجلي) ومذهب (التطور الداروبني ـ السبنسري) هذا التقليد إنكاراً علنياً عنيفاً، وعلى الرغم من أن الارتكاس الذي بدأ يرتسم ضد هذه الاختبارية لم يغز بالانتصار فقد أعاد الى نظرية « ازدواج الانسان » بحيوية جديدة »[1]. ويضيف لالاند واصفاً العقل بأنه ليس سوى تواصل اجتماعي لأن هذه الصفة التواصلية الاجتماعية لا تفارق بمفهومه الصفة المعيارية التي تتجلّى في أن العقل تشريع عفوي، نظري، وعلمي. وأنه رباط يشدّ البشر بعضهم الى بعض على أنهم « أقران » لا على أنهم أدوات مبادلة تقوم بينهم علاقات مستغلين ومستغَلين. ولا على أنهم خلايا متمايزة في العضوية الجمعية. وهذه الصفة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالكلام وبوظائفه. وبأن من شأن العقل النزوع الى نقل الكلام من وحدة الجانب الى المبادلة. وعلى الرغم من الخيانات المألوفة الناجمة عن تأثير المصلحة أو الهوى، فان من الجائز بوجه عام الاستناد الى سلطة العقل كالاستناد الى تشريع باطني مشترك بتوزع وجودنا حتى الآن أن الذين يعون أنهم يجانبون في الواقع جادة العقل إنما يجهدون في جميع الأحوال تقريباً للاحتفاظ بظاهر مراعاته. ولو اقتصر الأمر عندئذ على إيرادهم « حججاً فاسدة » هل العقل قانون سنّة مشرّع خارق للطبيعة؟ هل هو نتيجة التعاون المتمايز، أم أنه تعويض عن مساوىء هذا التعاون المتمايز؟ إن هذه الأمور تتسع للمناقشة كما يقول لالاند ولكنها نظريات مختلفة تتفق كلها في جميع الأحوال على الاعتراف بأن العقل يتصف بصفة التماثل. ويذهب بعض الباحثين الى اعتبار هذه الصفة ترقى الى درجة الكلية[2]. ثم يضيف ويرى أصحاب المذهب العقلي كذلك أن العقل يلازم الواقع وأنه يضم مبادىء تتيح فهم هذا الواقع. ولو أنهم يعتقدون أن العقل لا يستنزف طبيعة الكائنات الواقعية ولا عملها، فمن الممكن ومن الواجب استخدام العقل من أجل التنبؤ وذاك هو شرط النجوع ـ ومن الجائز هنا أيضاً أن نفسر على وجوه

---

(١) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٦٥ تعريب الدكتور عادل العوا.

(٢) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٦٦ ـ ٦٧ تعريب الدكتور عادل العوا.

مختلفة، هذا التقابل وهذا التنبؤ الناجم عنه: فهناك من يعتقد أنه انعكاس فكر مبدع أسقطه فينا مبدع الأشياء فبات يؤلف أساس مشابهتنا له ـ وهناك من يرى أنه وظيفة إنسانية نوعية تنظم التصور وتمده بأشكال شأنها شأن النول الذي يحدّد ببنيته عرض القماش الّذي يصنعه ووضع هذا القماش وصورته. وسواء قبلنا هذه الفرضية أو تلك، بل ولو أعتبرنا أن ما نسيمه بنية الفكر أثر من آثار التجربة ـ الأمر الذي يبعدنا عن المذهب العقلي المحض ـ فثمة موازاة بين طريقة سير الفكر وطريقة سير الأشياء؛ فمن الجائز أن يضرب الفكر للأشياء موعدا وهو يجدها في هذا الموعد حقاً إن كانت المحاكمة صحيحة سليمة[١].

ويؤكد أخيراً أن المذهب العقلي ينزع الى أن يرى في العقل شيئاً الهياً وهذا حسب رأي لالاند أمر طبيعي ولدى بعض الفلاسفة أمثال (بوسويه) و(فيلون) و(مالبرانش) الذين يشبهون العقل بما يسمى في اللاهوت المسيحي باسم (الكلمة) ويمضون الى درجة القول: أليس العقل هو الإله الذي أبحث عنه؟ ». ويضيف لالاند أن هذه الصلة وما تزال موجودة عند (كنت) على الرغم من الفضل لدي تناول فيه على طريقة اللاأدرية النظرية « المثل الأعلى للعقل المحض ». وإنما يضفي أولئك الذين يعترفون بـ(العقل) ولا يعترفون بأي دين منزل، ولا بفكرة الله ذاتها. يضفون على مفهوم (العقل) جميع الصفات الرئيسية التي تعزوها التقاليد الى فكرة الله وهذا ما فعلته الديانة الثورية. وأخيراً فإن العلماء الاجتماع كـ(دروكهايم) في كتابه « الابتدائية للحياة الابتدائية » يرون أن المجتمع بآن واحد وهو الواقع الذي تعبر عنه فكرة الله تعبيراً غامضاً وهو الضمير الذي نشأ العقل من انعكاسه في الانسان: على نحو أن هذين المفهومين يظلان دائمين مرتطبين ارتباطاً متبادلاً[٢].

وبعد أن يورد لالاند هذه النظريات العلمية والواقعية التي تبين أهمية المذهب العقلي بعد تبرئته من شوب التفاصيل اللفظية الراسخة التي تضل في متاهاتها نظرية المعرفة المزعومة.

---

(١) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٦٧ تعريب الدكتور عادل العوا.

(٢) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٦٧ تعريب الدكتور عادل العوا.

ثم يتساءل عن ماهية نصيب هذه النظريات من الصحة؟ فيجيب لقد انتقدت هذه النظريات من ناحيتين: من خارج ومن داخل. فمن الناحية الخارجية انتقدت انتقادات مختلفة، رفضها فريق من الباحثين ببائق روح الاستقلال المطلق ورأوا انها تمثل سلطة وإن كانت غير سلطة رئيس ممجد ولكنها على الرغم من ذلك سلطة عائق يعرقل حركة الذات المستقلة استقلالاً كاملاً. ورأى فريق آخر على العكس لأنها خاضعة لعقيدة (كنيسة) أو (دولة) بله لعقيدة مدرسة كما يؤكدون، وقد يحذفونها حيال الايمان حذفاً تاماً، على طريقة (كارل بارت) كما لو أنها تفاضل بالنسبة الى كمية محدودة. وأخيراً ثمة فريق ثالث من الباحثين الذين يسخرون فيها باسم (إرادة القوة) أي باسم حق الأقوى في أن يفرض آراء ويتخذها حقائق. وكذلك يقف المذهب العقلي. فالعقل كما سيتضح لنا شيئاً بعد شيء هو إثبات قيم؛ وقد أجاد (دوبرل) في قوله: إن «القوام» و«الوهن» أساسيان في آثبات القيم. فمن الممكن دائماً نفي القيم على الأقل، كما أن من الممكن دائماً أن نسيء اليها بالعمل. ثم قال لالاند ولما كنا لا نعرف في مجال الإرادات معرفة واقعية إلّا كتل الأفراد، فمن اللازب أن يظهر من صفوف جملتهم من يتخذ من ذاته (أنا) مخالفة، أو من يشكل زمرة منشقة، بل ومن يجهد ليكون وحيداً، أن كل منطق يفترض الخطأ. وكل أخلاق تفترض اللاتخلق. بله اللاأخلاقية[1].

وبعد أن يصل لالاند في تحليله الى هذا الحد يتلفت الى الانتقاد الباطني بقلق فيرى أن فكرة العقل من داخلها حيث يجيب نعم إننا نقبل في كل عصر من العصور، وفي وسط معطى لائحة أفكار رئيسية وآراء عقلية يقرها الحس المشترك وهي تحظى بقدر من الدقة غزير أو يسير. ولكننا ما أن ننظر الى فترات متباعدة تباعداً كافياً والى أوساط متباينة تبايناً كافياً حتى نشاهد أن هذه اللائحة تتبدل تبدل أساليب اللباس أو الطعام. ولئن رغبنا عن الكلام على المتوحشين الذين نشبّههم «بالابتدائيين» فاننا نعلم مدى التنوع العميق الذي انكبّ الاستاذ (غارنت) على الكشف عنه بين أشكال الفكر الصيني وبين

---

(١) «العقل والمعايير» أندريه لالاند ص ٦٨ ـ ٦٩ تعريب الدكتور عادل العوا.

أشكال فكرنا. وقد أطلعتنا مؤلفات الأستاذ (ماسون - أورسل) على نماذج من المحاكمة المدرسية في الهند لا نجد لها مثلاً في كتبنا المنطقية. ومن هنا تنشأ الفكرة التي يتمسك بها الربيون والمحافظون وهب الفكرة القائلة بأن خاصة العقل هي الانتقاد والهدم[1].

وفي نهاية المطاف يتساءل هل لا ينبغي أن نستخلص من كل ذلك أن تقدم العقل يتألف من المضيء فيدرب « المرونة » على نحو غير محدود و « أهمال » المبادىء واحداً تلو الآخر قدرالامكان ليصبح العقل حالاً من أحوال التأهب المطرد؟.

فيجيب لالاند، أجل أن هذا منهاج فاتن إذا نظرنا اليه من أحد جوانب الطبيعة الانسانية: جانب الحرية بلا حدود، والابداع المفتوح الذي يتسع لأعظم ضروب الابداع مباغتة سواء في مجال النظر أو في مجال العمل. فإذا لم يكن ثمة أي شيء حقيقي بصورة سرمدية. فان كل شيء جائز وكل شيء مباح - غير أن ذلك يبدّد قوام أهمية العقل: يبدّد جاهه الفكري والاجتماعي، يبدد قيمته المعيارية والتشريعية، ويبدّدد معارضته لمعطيات الحس. إن ثنائية القطب في الذكاء، بل وفي السلوك الانساني ليست سوى وهم يفسر كيفما اتفق بأثر (المجتمع) من حيث أنه كائن طبيعي. وما الأحكام المسماة بالأحكام العقلية إلاّ مؤلفة من الحوادث الاختبارية: « إنني قائدهم ولذا ينبغي عليّ اتباعهم » وذلك لدرجة أن من المتعذر أيضاً وجود حوادث تجريبية إذا لم يقم معيار صحتها خارج الادراك الحالي الفردي. ويضيف لو أننا إعترفنا بأن قانون العقل قد تبدل عبر العصور وأنه ما زال يتبدل على مرأى منا تقريباً. فلا ينتج عن ذلك ببساطة، أن كل محاولة لصياغة قوانين الفكر هي « سدى » كالمحاولات السابقة، كما لا ينتج أيضاً أن وظيفة العقل المشترك هي الاقتصار على تعويد الفكر بالتدريج على الاستغناء عن العقل. ويبقى هناك فرضية ممكنة أخرى: إن الاستمرار الذي نجده في سكونية العقل قد نلقاه في حركيته، أو نجده في جدله، بحسب التعبير الذي يحبون ترداده اليوم. فإذا صح ذلك صحّ تبدل المفاهيم والقوانين التي تعرب عن العقل، ولكن تبدلها يجري في

(١) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٧٠ تعريب الدكتور عادل العوا.

منحى خطها العام، ويتبع اتجاهاً يظل هو هو. وحين يستعمل الفكر العقل المذيب إنما يحذف حصائل الشذوذ والزبد التي كانت تسربت الى كيان الصيغ السابقة. وهذه الحصائل مثقلة برواسب من طوارىء التجربة والحياة الاجتماعية بآثارها المتنافرة. وان من باب الايمان بأحكام مبيتة ذائعة الاعتقاد بأن كل تبدل عفوي يبدأ بالبسيط وينتهي بالمعقّد. فأساليب التفكك والتنقية أو التماثل لا تقل أهميتها في الصيرورة من أهمية أساليب التمايز والتكامل بل أن لها أهمية عظيمة جداً حينما يتصل الأمر بالحياة الانسانية بوجه خاص[1].

وفي النهاية يرى أن جميع من لم يكتسبوا الروح الانتقادية في مدرسة المؤرخين ولا في مدرسة الفلاسفة يعتبرون أن العقل مطلق[2]. ونحن لن نتردى في مزالق التعميم الساذج تردي ملك (سيام) الذي أنبأنا عنه (ليبنز) ولكننا لن نتردد في إعادة بناء تاريخ العصور الجيولوجية وإن لم يقلل من شرعية. فعلنا أن لا تتصف أفكارنا حول الزمان والمكان والمادة والطاقة والحياة، ولا استنتاجاتنا النطقية وضروب حسابنا بصفة قيمة سرمدية. وأنا لا أود القول بأن هذا التجاوز مشروع دوماً. ولكني أعتقد - على العكس - أنه يجب أن نأخذ الأمر بحيطة وحذر. وألّا ننسى أبداً أن كل لوحة عن الماضي إنما تتبع عقليتنا الحاضرة.

انتهى

---

(١) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٧١ - ٧٣ تعريب الدكتور عادل العوا.

(٢) « العقل والمعايير » أندريه لالاند ص ٧٦.

مصادر الكتاب

١ - « الطاقة الروحية » كتاب لهنري برجسون - ترجمة الدكتور سامي الدروبي.
٢ - « كتاب المتنوعات » للدكتور محمد كامل حسين:
٣ - « المذهب في فلسفة برجسون » للدكتور مراد وهبة.
٤ - « العقل وسطوته للحلاج ».
٥ - « علم النفس الجنائي » للمستشار محمد فتحي.
٦ - « جمهورية أفلاطون » أفلاطون.
٧ - « فيدون » أفلاطون.
٨- « مينون ».
٩ - « كتاب السماء والعالم » أرسطو.
١٠ - « كتاب الآثار العلوية » أرسطو.
١١ - « كتاب النفس » أرسطو.
١٢ - « كتاب الحس والمحسوس » أرسطو.
١٣ - « كتاب من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية » للدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا.
١٤ - « كتاب مدينة الله » للقديس أغسطينوس.
١٥ - « كتاب فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية » نقله الى العربية الدكتور صبحي الصالح والأب فريد جبر - الجزء الأول.
١٦ - « كتاب عيون المسائل » الفارابي.
١٧ - « المدينة الفاضلة » الفارابي.
١٨ - « كتاب مقالات الاسلاميين » للأشعري - طبعة مصر ١٩٥٠ - المعتزلة.
١٩ - « كتاب الرسالة العرشية » ابن سينا.
٢٠ - « كتاب تاريخ الفكر العربي » ابن سينا.
٢١ - « كتاب الاشارات » ابن سينا.
٢٢ - « المنقذ من الضلال » الغزالي.
٢٣ - « ميزان العمل » الغزالي.

٢٤ ـ « أحياء علوم الدين » الجزء الأول الغزالي.
٢٥ ـ « روضة الطالبين » المقدمةمن الفصل الأول ـ الغزالي.
٢٦ ـ « اللزوميات » المعري.
٢٧ ـ « رسالة الغفران » المعري.
٢٨ ـ « الفصول والغايات » المعري.
٢٩ ـ « تهافت التهافت » ابن رشد.
٣٠ ـ « مناهج الأدلة » ابن رشد.
٣١ ـ فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ابن رشد.
٣٢ ـ « رسائل جابر بن حيان التوحيدي » تحقيق بول كراوس.
٣٣ ـ « الرسالة الجامعة » أخوان الصفا ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب.
٣٤ ـ « رسائل أخوان الصفا » منشورات دار صادر ـ بيروت.
٣٥ ـ « كتاب الينابيع »أبي يعقوب السجستاني ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب.
٣٦ ـ « راحة العقل » أحمد حميد الدين الكرماني ـ تحقيق الدكتورمصطفى غالب
٣٧ ـ « الأقوال الذهبية » أحمد حميد الدين الكرماني ـ تحقيق الدكتور مصطفى غالب.
٣٨ ـ « كتاب النور في كلمات أبي يزيد طيفور » للسهلجي ـ نشرة عبد الرحمن بدوي.
٣٩ ـ « الفتوحات المكية » ابن عربي.
٤٠ ـ « ترجمان الأشواق » ابن عربي
٤١ ـ « قبة الوجود ابن عربي.
٤٢ ـ « أخبار الحلاج » لماسينيون وكراوس.
٤٣ ـ « كتاب الطواسين » للحلاج ـ ماسينيون.
٤٤ ـ « كتاب في التصوف الاسلامي » قمر كيلاني.
٤٥ ـ « ديوان ابن الفارض » دار صادر ـ بيروت.
٤٦ ـ « ابن الفارض والحب الالهي » الدكتور مصطفى حلمي.
٤٧ ـ « هياكل النور » للسهروردي.
٤٨ ـ« العقل عند المعتزلة » حسين زينة ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

٤٩ ـ العقل والمعايير» أندريه لالاند ـ تعريب الدكتور عادل العوا.
٥٠ ـ « المصابيح في إثبات الامامة » تحقيق الدكتور مصطفى غالب. .

مكدوجال	51 - Body and Mind
تشاركس فوكس	53 - the science of Mind.
أرنست هولمز.	52 - The Mind and its Body.

الفهرس

صدر عن دار ومكتبة الهلال ـ بيروت

سلسلة المكتبة القرآنية

تأليف د. محمود بن الشريف

١ ـ الدعاء في القرآن
٢ ـ الرسول في القرآن
٣ ـ الأمثال في القرآن
٤ ـ الشعب الملعون في القرآن
٥ ـ القرآن ودنيا المرأة
٦ ـ اليهود في القرآن
٧ ـ الإسلام والحياة الجنسية
٨ ـ القصة في القرآن.

صدر عن دار ومكتبة الهلال ـ بيروت

سلسلة نحن نقص عليك أحسن القصص
من تأليف الأستاذ
سيف الدين الكاتب

١ ـ قصة نبي الله آدم.
٢ ـ قصة نبي الله نوح
٣ ـ قصة نبي الله هود
٤ ـ قصة نبي الله صالح
٥ ـ قصة نبي الله إبراهيم
٦ ـ قصة نبي الله إسماعيل
٧ ـ قصة نبي الله يوسف
٨ ـ قصة نبي الله موسى
٩ ـ قصة نبي الله داود
١٠ ـ قصة نبي الله سليمان
١١ ـ قصة بلقيس ملكة سبأ
١٢ ـ قصة نبي الله .عيسى
١٣ ـ قصة نبي الله محمد (ص)